شرح طوالع اصفهانی

الملك لله دخل في حفظ عبده
الحاجي بشير اغا دار السعادة
الشريفة لسنة ثمان
وعشرين ومائة
فاكف

هذه النسخة الجليلة من وقف مولانا صاحب الخيرات
حضرت اغا دار السعادة الحاج بشير وفقه للخير الكثير
من هو على كل شي قدير حرره الفقير الله تعالى
محمد امين المفتش باوقاف الحرمين المحترمين
عفي له

الحمد لمن وجب وجوده وبقاؤه وامتنع عدمه وفناؤه ودل على وجوده ارضه وسماؤه
وشهد بوحدانيته رصف العالم وبناؤه العليم الذي يحيط علمه بما لا يتناهى عدده واحصاؤه
القدير الذي لا ينتهي قدرته عند المراد اعادته وابداؤه ومنه

بسم الله الرحمن الرحيم قال
الحمد لمن وجب وجوده وبقاؤه وامتنع عدمه وفناؤه اقول ضمن
هذه الخطبة معظم مطالب اصول الدين من اثبات الصانع وصفاته ونعوت
جلاله من وجوب الوجود والبقاء وامتناع العدم والفناء والوحدانية
والعلم والقدرة والتدبير والقضاء والقدر والاعادة والابداء والنبوة
براعة للاستهلال والحمد هو الثناء والنداء على الجميل من نعمة وغيرها
يقال حمدت الرجل على انعامه وحمدته على حسبه وشجاعته والحق سبحانه
هو الموصوف بصفات الجمال مولى النعم على الكمال فهو المستحق للحمد
والاجلال واتصافه تعالى بوجوب الوجود هو الاصل الذي يشهد على انه
متصف بالصفات الالهية فخص الحمد بالذات الذي اتصف بوجوب الوجود
ووجوب الوجود يلزمه وجوب البقاء وامتناع العدم والفناء واعتبر التناسب
بالنسبة الى الاول والاخر بالنسبة الى الثاني فاردف الاول بالثاني ثم اردفهما
بالثالث والرابع ثم اشار الى ما يدل على وجوده تعالى على طريقة المتكلمين
من الاستدلال على وجوده بمصنوعاته واظهر المصنوعات الدالة على وجوده
الارض والسماء قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله
وقال الله تعالى افي الله شك فاطر السموات والارض ثم شهد بوحدانيته رصف
العالم وبناؤه المستلزم لنفي الكثرة المستلزمة لفساد السموات والارض
قال الله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والرصف بالسكون المصدر تقول رصفت
الحجارة في البناء ارصفها رصفا اذا ضممت بعضها الى بعض ثم بين انه عليم بالعلم
لا عليم بالذات وان علمه واحد محيط بالمعلومات التي لا تتناهى عددها واحصاؤها
فان علمه واحد متعلق بكل شيء من الكليات والجزئيات المحسوسات والمعقولات
قال الله تعالى وهو بكل شيء عليم وقال الله تعالى وما تسقط من ورقة الا يعلمها
ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقال الله تعالى
ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء وقال الله تعالى وان تجهر بالقول
فانه يعلم السر واخفى ثم ذكر انه تعالى قدير بقدرة واجبة بذاته تعالى وانها

بدأ بها متعلقة بكل الممكنات وتخصص بعض الممكنات بالحدوث في بعض
الاوقات بحسب تعلق الارادة به فلا ينتهي قدرته عند المراد فله اعادة المراد
كما له ابداؤه قال الله تعالى كما بدأنا اول خلق نعيده ثم بين انه تعالى يدبر امر
المخلوقات من السماء الى الارض بتقديره الذي هو تفسير قضائه السابق
قال الله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر وقال تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه
وما ننزله الا بقدر معلوم فالقضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في
الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر
عبارة عن وجودها منزلة في الاعيان بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا
بعد واحد والسنن الطريقة يقال استقام فلان على سنن واحد جلت قدرته
التي هي على كل شيء ولا تنتهي عند المراد وتباركت اسماؤه اي تعالى وتعاظم
اسماؤه عن صفات المخلوقين قال الله تعالى تبارك اسم ربك ذو الجلال والاكرام
عظمت نعمته التي اسبغ علينا ظاهرة وباطنة وعمت آلاؤه التي هي شاملة لكل
المخلوقات قال الله تعالى واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة وقال الله تعالى وان
تعدوا نعمة الله لا تحصوها تاهت اي تحيرت في بيداء الوهية انظار العقل
التي هي ملاحظاته بالبصيرة واراؤه فان ملاحظة العقل بالبصيرة لما لا يدرك بالضرورة
انما هو بالحد والرسم والباري تعالى لا يشارك شيئا من الاشياء في معنى جنسي ولا
نوعي ولا ينفصل عن غيره بمعنى فصلي او عرضي بل هو منفصل بذاته ليس له
حد اذ ليس له جنس ولا فصل ولانه ينفصل بذاته عما عداه فليس له لازم
بين يوصل تصوره العقل الى حقيقته فلا رسم له يوصله الى ملاحظته ولذلك
تاهت انظار العقل اي ملاحظاته التي يستفاد بها تصور الشيء واراؤه
التي يستفاد بها التصديق به لان التصديق النظري انما يستفاد من الاستدلال
بالمؤثر على الاثر او بالاثر على المؤثر والاول ممتنع في حقه فانه هو السبب الاول
الموجد لجميع المخلوقات الذي يستشهد به لا عليه والثاني لا يفيد اليقين
فتحير العقل قال الله تعالى سنريهم آياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم
انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد وارتجت اي انغلقت طرق

وارتجت دون ادراكه طرق الفكر وانحاؤه احمده لا احصي ثناؤه واشكره والشكر ايضا عطاؤه
واصلي على رسوله الذي رفع الهدى حده وعناؤه وقمع الضلالة باسه وغناؤه صلى الله عليه وعلى
آله ما اضاء البدر المنير ضياؤه ماش

الفكر وانحاؤه اي جهاته اعلم ان الفكر كما سياتي هو حركة النفس في المعقولات
مبتدئة من المطلوب منتهية اليه تشبه الحركة الاينية المستدعية لمسافة تقع
الحركة فيها وسمي تلك المسافة الطريق ولما يبتدأ منه الحركة ولما ينتهي اليه الحركة
وسمي كل منهما جهة فشبه تلك المعقولات بالطرق التي وقعت فيها الحركة
الاينية والمطلوب الذي ابتدات الحركة منه وانتهت اليه بالجهة فسماهما
باسمهما ولما بين ان الحمد لمن هو متصف بالصفات الجميلة منعم على غيره وان الله
تعالى هو المتصف بصفات الجميلة مولى النعم اخذ في حمده فقال احمده ولا احصي
ثناؤه اقتداء بسيد المرسلين عليه حيث قال صلى الله عليه وسلم لا احصي ثناء عليك
انت كما اثنيت على نفسك وقال واشكره والشكر ايضا عطاؤه لان افعال العباد
مخلوقة لله تعالى والشكر ايضا من افعال العباد فانه ثناء باللسان وعمل
بالاركان واعتقاد بالجنان وبالجملة صرف النفس والاعضاء والقوى الظاهرة
والباطنة الى ما خلقت له فيكون الشكر عطاؤه تعالى ولما كان كل سعادة دينية
او دنيوية عاجلة او آجلة واصلة الينا بوسيلة الرسول صلى الله عليه و
سلم قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وقد امرنا الله تعالى بان نصلي
عليه حيث قال الله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي الاية اخذ في
الصلوة عليه فقال واصلي على رسوله الذي رفع الهدى بان بلغ مشارق
الارض ومغاربها والعناء بالفتح التعب مصدر عنى بالكسر يعني بالفتح وقمع
اي قهر باسه اي شدته وغناؤه بالفتح النفع والضياء الضوء يقال ضاءت
النار ضوءا وضياء واضاءت مثله وقد يجي متعديا تعالى اضاءته النار واضاء
ههنا متعد فاعله ضياؤه والضمير الذي اضيف اليه الضياء راجع الى الرسول صلى
الله عليه وسلم والبدر المنير مفعوله قال وبعد فان اعظم العلوم موضوعا
واقومها اصولا وفروعا اقول اراد ان يشير الى ان اشرف العلوم هو علم اصول
الدين ليكون باعثا للمحصلين على طلبه ولما كان عظم العلم وشرفه بعظم الموضوع
وشرفه وباستقامة اصوله اي قواعده الكلية ككونه تعالى فاعلا مختارا وفروعه
اي المسائل التي يتفرع على القواعد الكلية كبعثة الرسل وحشر الاجساد وبقوة

المطلع على مشاهدات الملك ومغيبات الملكوت الفاروق بين المجتبين للرسالة والهدى
والمنطبعين على الضلالة والردى الكاشف عن احوال السعداء والاشقياء في دار البقاء
يوم العدل والقضاء مبنى قواعد الشرع واساسها ورئيس معالم الدين ورأسها ماش

حجة ودليله ووضوح محجته وسبيله كان كل علم موضوعه اعظم واشرف واصوله
وفروعه اقوم وحجته ودليله اقوى ومحجته وسبيله اوضح كان ذلك العلم
اعظم واشرف واعظم العلوم موضوعا واقومها اصولا وفروعا واقواها
حجة ودليلا واوضحها محجة وسبيلا هو العلم المسمى بالكلام فانه هو العلم الكافل
باظهار صفات ذاته تعالى عن صفات الافعال والابراز الاظهار والاسرار
اللاهوت صفات الذات واللاهوت هو الذات واستار الجبروت صفات
الافعال فان صفات الذات وراء صفات الافعال قوله المطلع وصف ثان
للعلم على مشاهدات الملك اي المحسوسات ومغيبات الملكوت اي المعقولات
المغيبة عن الحواس فان من الموجودات الممكنة ما يدرك بالحس وسمي بالشهادة و
الملك والخلق ومنها ما لا يدرك بالحس بل بالعقل وسمي بالغيب والملكوت
والامر واليهما اشار بقوله تعالى عالم الغيب والشهادة وبقوله تعالى فسبحان
الذي بيده ملكوت كل شيء قوله الفاروق صفة ثالثة للعلم بين المصطفين للرسالة
والهدى والمنطبعين على الضلالة والردى اي المجبولين عليهما والردى الهلاك
مصدر ردى بالكسر يردى بالفتح ردى قوله الكاشف وصف رابع للعلم اي
الكاشف عن احوال اهل السعادة والشقاوة في الآخرة التي هي دار البقاء يوم
العدل والقضاء قوله مبنى قواعد الشرع صفة خامسة مرتبة على ما سبقه فان
قواعد الشرع ومعالم الدين اصلها الكتاب والسنة والاستدلال بهما موقوف
على اثبات ان الله تعالى متكلم مرسل للرسل موح اليهم وهذه الامور انما تعلم
من الكلام فيكون مبنى قواعد الشرع واساسها ورئيس معالم الدين ورأسها فان معالم
الدين محتاجة الى علم الكلام وعلم الكلام غير محتاج اليها ولما كان العلم الموصوف
بهذه الصفات اعظم العلوم موضوعا واقومها اصولا وفروعا واقوا
حجة ودليلا واجلاها محجة ودليلا سبيلا لان موضوعه ذات الله تعالى و
ذات المخلوقات لانه يبحث فيه عن صفات الله تعالى واحوال المخلوقات
من حيث انها توصل الى اليقين فيما يجب الايمان به لا يقال لا يجوز ان يكون
ذات الله تعالى موضوعا لعلم الكلام لان موضوع كل علم ما هو مسلم في

وكل العلم بيّن بنفسه او مبيّن في علم اخر ووجود الله تعالى غير بيّن بنفسه لانه
نظرى وغير مبيّن في علم اخر لان سائر العلوم الشرعيه يستعان فيها بالكلام لاسيما
اثبات الصانع لا يما قيل ان ذاته مبين في الحكمه ومسلم في الكلام فانه غير مستقيم
لان موضوع اعلى العلوم الدينيه كيف يجوز ان يكون مبينا في علم غريب
عن العلوم الشرعيه بل لان المبين بالدليل وجود الذات وهو زائد على الذات
اى الوجود المطلق فيكون من احوال الذات والبحث عن احوال موضوع العلم
في العلم لا ينافي كون الذات موضوعا فان قيل اثبات وجود الموضوع لا يكون
في هذا العلم بل في علم اخر ان كان غير بين الوجود وهو الوجود بالنسبه الى الذات
غير بين ولهذا يحتاج الى البرهان اجيب بانه اذا كان البحث عن الاحوال التي هي
غير الوجود يكون وجود الموضوع مسلما ومبينا في علم اخر واما اذا كان البحث
عن الوجود فلا يكون مبينا في علم اخر بل في ذلك العلم فانه ح يكون من مسائل
العلم على ان قولهم ان وجود الموضوع انما يبين في علم اخر ليس على اطلاقه
بل المراد منه ان الموضوع الذى هو اخص من موضوع علم اخر انما يبين وجوده
في العلم الاخر اذا كان غير بين فظهر ان اعظم العلوم موضوعا هو الكلام واما
ان علم الكلام اقوم العلوم اصولا وفروعا اما بالنسبه الى العلوم الشرعيه
فلانه يقيني وسائرها ظني واما بالنسبه الى الالهى على طريقه الحكيم فلانه مستند
الى الوحى المنقذ حق العقل والتاييد الالهى المستلزم لكمال العرفان المنزه
عن شائبه الوهم بخلاف الالهى على طريقه الحكيم فانه مبنى على العقل الذى
يعارضه الوهم واذا كانت الاصول كذلك فالفروع المستنبطه كذلك واما انه
اقواها حجه ودليلا فلان حجته برهان قاطع واما انه احلاها منهجه وسبيلا فلانه
سبيل الانبياء الذى هو الصراط المستقيم صراط الله الذى له ما في السموات
وما في الارض **قال** هذا وان كتابنا يشتمل على عقائل المعقول **اقول**
اى مضى هذا او خذ هذا والعقائل جمع عقيله وهى الكريمه من كل شى اى يشتمل
على نفائس المسائل العقليه وخيار المباحث النقليه تقال حافى تحت
اصحابه اى خيارهم في تنقيح اصوله وتخريج فصوله فان الاصول المقررة

وبعد فمقصود الكتاب مرتب على مقدمة وثلثة كتب اما المقدمة
ففى مباحث تتعلق بالنظر وفيها فصول متن

فيه منقحه والفصول المحررة فيه مخرجه والتنقيح التهذيب والمعنى ان اصوله مهذبة
منقحه عن الزوائد وفصوله محررة مخرجه عن القواعد وقوانينه ملخصه اى مبينه
مشروحه والتلخيص التبيين والشرح والمشكل الملتبس تقال اشكل الامر اى
التبس وتقال اعضل الامر اى اشتد واستغلق وامر معضل لا يهتدى لوجهه
والابانه الايضاح تقال ابنته ابانه اى اوضحته والشعوب جمع الشعب بفتح
الشين وهو ما تشعب اى تفرق من قبائل العرب والجنوب جمع الجنب
متدانيه الجنوب اى متقاربتها والمسومه المعلمه قوله تعالى مسومين اى
معلمين وقوله تعالى حجارة من طين مسومة اى عليها امثال الخواتيم مقومه
اى مستقيمه تقال قومت الشى فهو قويم اى مستقيم واراد بالمبادى والمطالع
مباحث النظر ومباديه والممكنات واراد بالعوالى والمقاطع مباحث الالهيات
والنبوة والامامه وما يتعلق بها **قال** وبعد فمقصود الكتاب **اقول**
لما كان المقصود الاعظم من تاليف هذا الكتاب اثبات الصانع وصفاته والنبوة
وما يتعلق بها بالبراهين العقليه المؤلفه من مقدمات ماخوذة من الممكنات بالنظر
فلهذا رتب المص الكتاب على مقدمه وثلثه كتب المقدمه في مباحث تتعلق بالنظر
الكتاب الاول في الممكنات الكتاب الثاني في الالهيات الكتاب الثالث في النبوة
وما يتعلق بها **قال** اما المقدمه **اقول** المراد بالمقدمه ما يتوقف عليه المباحث
الاتيه ومباحث الكتب الثلثه يتوقف على مباحث تتعلق بالنظر فلهذا جعل
المص مباحث النظر مقدمه للكتب الثلثه ولما كان النظر ترتيب امور معلومة
متصورة او مصدقا بها على وجه يؤدى الى استعلام ما ليس بمعلوم صار مباحث
التصور والتصديق مبادى للنظر وتلك الامور المرتبه ان كانت موصله الى
تصور سميت معرفا وقولا شارحا وان كانت موصله الى تصديق سميت
حجه ودليلا وللنظر باعتبار شموله لها احكام ذكر في المقدمه وذكر في المقدمه
اربعه فصول الاول في المبادى الثاني في الاقوال الشارحه الثالث في الحجج
الرابع في احكام النظر **قال** الفصل الاول في المبادى **اقول** اعلم ان
تعقل الشى ادراكه مجردا عن الغواشى الغريبه واللواحق المادية التى لا تلزم

ماهيته عن ماهيته فهو نوع من الادراك فان الادراك تمثل حقيقة الشي عند المدرك يشاهدها ما به يدرك وهو على اربع مراتب احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك الشي مكتنفا بالعوارض الغريبة واللواحق المادية مع حضور المادة ونسبة خاصة بينها وبين المدرك والتخيل ادراكه مكتنفا بالعوارض الغريبة واللواحق المادية ولكن لا يشترط حضور المادة ونسبتها الخاصة والتوهم ادراك المعنى الجزئي المتعلق بالمحسوس ومنهم من خص الادراك بالاحساس وح يكون مباينا للتعقل والعلم قد يراد به الادراك بالمعنى الاول فيكون كل من الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل علما ومنهم من قيد العلم بالامر المعنوي وح يكون مباينا للادراك بمعنى الاحساس واخص مطلقا من الادراك بالمعنى الاول وعلى كل تفسير يكون التعقل اخص من العلم مطلقا وقد يطلق العلم ويراد به التصديق وقد يطلق ويراد به التصديق اليقيني ثم العلم بالمعنى الاول قد قسمه الشيخ في الاشارات الى تصور ساذج اي مجرد عن التصديق والى تصور معه تصديق وفي الشفاء الى تصور فقط وتصور معه تصديق كقولنا كل بياض عرض والتصور في مثل هذا يفيد ان تحدث في الذهن صورة هذا التاليف وما يؤلف منه كالبياض والعرض والتصديق هو ان يحصل في الذهن نسبة هذه الصورة الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها ومنهم من قسم العلم الى التصور والتصديق واراد بالتصور الادراك الساذج اي الادراك الذي لا يلحقه الحكم واراد بالتصديق الادراك الذي يلحقه الحكم ومنهم من جعل التصديق عبارة عن مجموع الادراك والحكم والمصنف قسم التعقل الى قسمين تعقل الشي حال كونه منفردا عن الحكم عليه بنفي شي عنه او اثباته له وتعقل الشي مع الحكم عليه باحدهما وسمى الاول تصورا والثاني تصديقا واما خص التعقل بالتقسيم من بين سائر انواع الادراك لان الامور المعلومة التي يكون ترتيبها فكرا ونظرا هي المتعقلات لا المحسوسات والمخيلات والمتوهمات لما ستعرف ان الفكر هو الحركة في المعقولات ولم يلزم من تقسيم التعقل الى قسمين وتسمية احدهما بالتصور

والاخر بالتصديق عدم انقسام سائر انواع الادراك الى قسمين وتسمية احدهما بالتصور والاخر بالتصديق ولا تسمية احدهما بالتصور فقط او بالتصور الساذج وتسمية الاخر بالتصور مع التصديق اي الحكم وقوله وحده حال من الشي وقوله من غير حكم عليه بنفي او اثبات اي من غير ان يلحقه حكم باحدهما بيان لقوله وحده والمراد به ان لا يلحقه حكم لا ان يلحقه عدم الحكم والحكم ايقاع النسبة الثبوتية وانتزاعها ويقال للايقاع ايجاب واثبات وللانتزاع سلب ونفي والنسبة الثبوتية ثبوت شي لشي على وجه هو هو كثبوت عرض للبياض في قولنا البياض عرض او ثبوت شي مع شي على وجه الاصحاب كثبوت قولنا النهار موجود مع قولنا ان كانت الشمس طالعة في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او ثبوت منافية شي عن شي على وجه الانفصال كانفصال قولنا هذا العدد زوج عن قولنا هذا العدد فرد في نحو قولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون فردا فعلى هذا تعقل شي لا يلحقه الحكم يسمى تصورا وتعقل شي يلحقه الحكم يسمى تصديقا وبينهما انفصال حقيقي على معنى انهما لا يصدقان ولا يرتفعان عن التعقل ولا يلزم خروج تصور كل من الطرفين عن التصور ودخوله في التصديق لان تصور كل من الطرفين تعقل شي وحده اي لا يلحقه حكم فيكون خارجا عن التصديق داخلا في التصور ولا يلزم ان يكون تصور المحكوم عليه مع الحكم تصديقا لان تصور المحكوم عليه لا يلحقه حكم قوله وكلاهما اي كل واحد من التصور والتصديق ينقسم الى بديهي لا يتوقف حصوله على نظر وفكر والى كسبي يحتاج الى نظر وفكر على معنى ان البعض من كل منهما بديهي والبعض من كل منهما كسبي مثال التصور البديهي تصور الوجود والعدم مثال البديهي الحكم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان مثال التصور الكسبي تصور الملك والجن مثال التصديق الكسبي العلم بحدوث العالم وقدم الصانع وفي تعريف التصديق البديهي بانه الذي لا يتوقف حصوله على نظر وفكر بان يكون كل من طرفيه او احدهما كسبيا والاولى ان

فقال التصديق البديهى هو الذى لا يتوقف جزم العقل بالنسبة الواقعة
بين الطرفين بعد تصورهما على نظر وفكر فالبديهى بهذا المعنى يتناول
المشاهدات وهى قضايا يستفاد العلم بها من الحس الظاهر وسمى
محسوسات مثل حكمنا بوجود الشمس او من الحس الباطن وسمى
قضايا اعتبارية مثل حكمنا بان لنا خوفا وغضبا ومنهم من فسر التصديق
البديهى بانه الذى يقتضيه العقل عند تصور طرفيه من غير استعانة بشى
وسمى الاول ضروريا فالبديهى بهذا التفسير اخص من الضرورى مطلقا
وبالتفسير الذى ذكرا ولا مرادف له وينبغى ان يراد بالتصديق البديهى فى هذا
التقسيم ما هو مرادف للضرورى والا لم ينحصر التصديق فى البديهى فى هذا التقسيم
والكسبى ولما كان كثير من المحققين جعلوا التصديق حكما والمصنف جعل
التصديق فى التقسيم تعقل الشى مع الحكم عليه بنفى او اثبات وذكر فى مثال التصديق
البديهى الحكم بان النفى والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان نبههما على ان الحكم
التصديق عند طائفة وجعل التصديق فى التقسيم عبارة عن تعقل الشى مع
الحكم باحدهما نبههما على ان المختار عنده جعل التصديق عبارة عن تعقل الشى
مع الحكم وانما قلنا ان البعض من كل من التصور والتصديق بديهى والبعض
كل منهما كسبى لانه لو لم يكن كذلك لكانت التصورات والتصديقات باسرها
ضرورية او مكتسبة وكل منهما باطل اما الاول فلانه لو كانت التصورات والتصديقات
باسرها ضرورية لما افتقرنا شيئا منها اى يكون الكل حاصلا لنا بلا نظر وفكر واللازم
باطل فان كثيرا من التصورات والتصديقات غير حاصل لنا بلا نظر وفكر فلانه
لو كان التصورات والتصديقات غير حاصل لنا بلا نظر وفكر واما الثانى فلانه
لو كانت التصورات والتصديقات باسرها مكتسبة لما تحصلنا على شى منها واللازم
باطل فان كثيرا من التصورات والتصديقات قد نحصل عليها بيان الملازمة ان
النظرى انما يكتسب من معارف اخرى سابقة فلو كانت التصورات والتصديقات
باسرها مكتسبة لزم استناد كل منها الى غيره اما فى موضوعات متناهية فيلزم
الدور ضرورة لزوم عود اكتساب شى منها الى ما يتوقف عليه واما فى

موضوعات غير متناهية فيلزم التسلسل وكل من الدور والتسلسل يستلزم امتناع
تحصلنا على شى من التصورات والتصديقات اما الدور فلانه ح يتوقف
تحصلنا على شى على ما يتوقف عليه فيتوقف تحصلنا على شى على نفسه لان
المتوقف على المتوقف على الشى متوقف على ذلك الشى وما يتوقف على نفسه
امتنع حصوله واما التسلسل فلان تحصلنا على شى من التصورات والتصديقات
يتوقف ح على تحصلنا على ما لا نهاية له فى العقل وحصول ما لا نهاية له فى
العقل مح لامتناع احاطة الذهن بما لا يتناهى والموقوف على المح مح فتحصلنا
على شى من التصورات والتصديقات مح وقد اعترض على التصورات بانه
ان كان المراد تصور الشى بحقيقته نختار ان الكل كسبى ولزوم الدور او التسلسل
ح ممنوع اذ يجوز انتهاء التصور بحقيقته فى الاكتساب الى التصور بوجه ما
لا يقال ذلك الوجه حقيقة فانه عرض من عوارضه والعرض له حقيقة والفرض
ان تصور الحقيقة مكتسب فيلزم الدور او التسلسل لانا نقول انما يلزم
الدور او التسلسل لو توقف اكتساب تصور الشى بحقيقته على تصور حقيقة
معرفة وهو ممنوع اذ يجوز ان يكتسب تصور الشى بحقيقته من تصور
شى اخر بوجه ما وان كان المراد تصور الشى بوجه ما نختار ان الكل ضرورى
اذ كل شى يتوجه العقل اليه متصور بوجه ما فان قيل نعنى بالتصور اعم
من ان يكون بحقيقته او بوجه ما ونعنى مختلطا بان يكون البعض بوجه ما
والبعض بحقيقته اجيب عن الاول بان العام فى ضمن الخاص وقد ابطلناه
وعن الثانى انا نختار ح ان الكل ضرورى والجواب انا نعنى بكل التصورات
كل واحد مما صدق عليه التصور اعم من ان يكون بحقيقته او بوجه ما على وجه
يشمل جميع افراد التصور بوجه ما وجميع افراد التصور بحقيقته ولا يلزم من
بطلان كل واحد من القسمين منفردا عن الاخر بطلان هذا فانه لو كان الكل
ضروريا بهذا المعنى يكون جميع افراد التصور الشامل لجميع افراد التصور
بوجه ما ولجميع افراد التصور بحقيقته ضروريا فلا يكون شى منها مفقودا
ولو كان الكل بهذا المعنى كسبيا يلزم الدور او التسلسل واعترض ايضا بانه

حصوله

والحاكم

والبعض الاخر الذى هو النظريات ضرورية التصور بوجه ايضا فظهر ان الكل بديهى

على تقدير ان يكون الكل مكتسبا يكون القضايا المذكورة في بطلان هذا القسم
مكتسبة فلا يمكن الاحتجاج على بطلان هذا القسم مكتسبا لانه ح يكون كل قضية تذكر في
بطلان هذا القسم مكتسبة محتاج الى غيرها ويلزم الدور او التسلسل فلا يتم الاحتجاج
واجيب بان القضايا المذكورة في بطلان هذا القسم معلومة في نفس الامر فان
كانت معلومة على تقدير كون الكل مكتسبا تم الاحتجاج سالما عن المنع والا يلزم
انتفاء هذا التقدير لاستلزامه خلاف ما في نفس الامر قيل لا نم انه اذا لم يكن معلومة
يلزم انتفاء هذا التقدير قوله لاستلزامه خلاف ما في نفس الامر قلنا لا نم انه
يستلزم خلاف ما في نفس الامر وانما يلزم ذلك ان لو كان انتفاء المعلومية
لازما لهذا التقدير وهو ممنوع ثم واجيب بان هذه القضايا معلومة في نفس الامر فان
كان هذا التقدير واقعا في نفس الامر يكون واقعا مع معلوميتها لان ما هو الواقع
في نفس الامر واقع مع جميع الامور الواقعة في نفس الامر فيتم الاحتجاج سالما عن
المنع والا يلزم المط وهو انتفاء كون الكل مكتسبا في نفس الامر ويمكن دفع الاعتراض
بوجه اخر وهو ان قول المعترض لو كان الكل مكتسبا يكون القضايا المذكورة
في بطلانه مكتسبة ان اراد به انها يكون مكتسبة في نفس الامر فممنوع لانه لا يلزم
من تقدير كون الكل مكتسبا كونه مكتسبا في نفس الامر فيتم الاحتجاج وان اراد به انها
يكون مكتسبة على التقدير فمسلم ولكن الاحتجاج موقوف على معلوميتها في نفس
الامر لا على كونها غير مكتسبة على التقدير وللقائل ان يقول لا نم ان التسلسل في هذه الصورة
مح قولكم يلزم احاطة الذهن بما لا يتناهى وهو مح قلنا ان اردتم انه يلزم احاطة
الذهن بما لا يتناهى على سبيل التعاقب فلزومها مسلم وامتناعها ممنوع وان اردتم به
احاطة الذهن بما لا يتناهى دفعة واحدة فامتناعها مسلم ولزومها مم فان
المعارف السابقة معدات للاحقة ولا يجب بقاء الاسباب المعدة مع المسببات
لجواز انتفاء المعد بعد وجود المسبب لا يقال نبين امتناع احاطة الذهن
بما لا يتناهى بطريق اخر وهو ان اللاحق موقوف على حركة فكرية والحركة الفكرية
لا تقع الا في زمان فاحاطة الذهن بما لا يتناهى يتوقف على انقضاء ازمنة لا نهاية
لها وهو مح لان الزمان من اول وجود النفس متناه لانا نجيب بانه ح موقوف البيان

على بطلان التناسخ وحدوث النفس فيلزم بيان الظاهر بالخفي والاولى ان يقال
في بطلان هذا القسم لو كانت التصورات والتصديقات بأسرها مكتسبة لما تحصلنا
على شيء منهما بلا نظر وفكر واللازم باطل فانه يحصل لنا كثير من التصورات والتصديقات
بلا نظر وفكر والنظر ترتيب امور معلومة او مظنونة لما ذكر ان البديهي
هو الذي لا يحتاج الى نظر وفكر احتاج الى تعريف النظر والفكر والفكر يطلق على
معان منها حركة النفس بالقوة التي آلتها مقدم الدودة التي هي البطن الاوسط
من الدماغ اي حركة كانت فانه اذا كانت في المعقولات سمي تعقلا واذا كانت
في المحسوسات سمي تخيلا وتلك القوة واحدة لكن تسمى بالاعتبار الاول مفكرة
وبالاعتبار الثاني متخيلة وهذه الحركة واقعة في مقولة الكيف فان الحركة في الكيف
كما تقع في الكيفية المحسوسة تقع في الكيفية النفسانية بان ترتسم المخزونات الباطنة
في النفس شيئا بعد شيء عند الاستعراض ولا شك ان النفس يلاحظ الامور عند
الاستعراض فالحركة هي الفكر والملاحظة هي النظر ولتلازمهما اطلق اسم احدهما
على الاخر واستعملا استعمال المترادفين ثم قد يطلق الفكر على معنى ثان اخص
مما ذكر وهو حركة النفس في المعقولات مبتدئة من المطلوب مستعرضة للمعاني الحاضرة
عندها طالبة مباديه المؤدية اليه الى ان تجدها وترتبها فترجع منها الى المطلوب
والفكر بهذا المعنى هو الذي يترتب عليه العلوم الكسبية وملاحظة المعاني الحاضرة
عند الاستعراض على الوجه المذكور يسمى ايضا نظرا وقد يطلق اسم احدهما على
الاخر ايضا بهذا الاعتبار وكان المصنف نظر الى تغاير معنييهما فجمع بينهما وقد
يطلق الفكر على الحركة من المط الى المبادي من غير ان ينضم اليها الرجوع منها اليه
ولما كان العلوم المكتسبة متوقفة على الفكر بالمعنى الثاني وهو الترتيب على الوجه
الخاص لازم بين له رسمه المصنف به والترتيب جعل الاشياء الكثيرة بحيث يطلق
عليها اسم الواحد ويكون لبعض تلك الاشياء الكثيرة نسبة الى البعض بالتقدم
والتأخر في الرتبة العقلية فهو اخص من التاليف لان التاليف لم يعتبر فيه هذه
النسبة قوله امور اراد به اثنين فصاعدا قوله معلومة اي متصورة او مصدق
بها تصديقا يقينيا او غيره ليتناول النظر الواقع في التصور والتصديق الشامل

لليقين والاعتقاد والظن وقوله على وجه يودى الى استعلام ما ليس بمعلوم ليكون
التعريف مخصوصا بالنظر والفكر بالمعنى الثانى وهذا التعريف باعتبار العلل الاربع
المادية والصورية والغائية والفاعلية وليس المراد بالتعريف بالعلل الاربع
ان تجعل العلل انفسها معرفات فانه لا يصح ضرورة لزوم صدق المعرف
على المعرف والعلل لا تصدق عليه بل المراد ان تجعل المعرف محمولات على المعرف
باعتبار العلل فيكون التعريف للشى المركب باعتبار وجوده لان غير المركب لا يتصور
له العلل المادية والصورية وغير الموجود لا يتصور له الفاعل والغاية فيكون
التعريف رسميا لان المحمولات على الشى باعتبار العلل محمولات الامور الخارجة
عن الشى والمحمولات التى تكون باعتبار الامور الخارجة لا تكون ذاتية فيكون
التعريف رسميا وقوله ترتيب امور معلومة خاصة ماخوذة من العلة المادية و
الصورية والفاعلية واحدة منها وهى المادية مذكورة بالمطابقة والاخريان
بالالتزام وقوله على وجه يودى الى استعلام ما ليس بمعلوم خاصة ماخوذة
من العلة الغائية وتلك الامور المرتبة ان كانت موصلة الى تصور مجهول سميت
معرفا وقولا شارحا وان كانت موصلة الى تصديق سميت حجة ودليلا و
الاول كالحيوان الناطق الموصل الى تصور الانسان والثانى نحو قولنا العالم
ممكن وكل ممكن له سبب الموصل الى التصديق بقولنا العالم له سبب وقدم
المصنف القول الشارح على الحجة فى الوضع لتقدمه على الحجة بالطبع لتناسب
الوضع الطبع والتقدم بالطبع هو كون الشى بحيث يتوقف عليه غيره و
لا يكون موثرا فيه كتقدم الواحد على الاثنين فان الاثنين متوقف على الواحد
ولا يكون الواحد موثرا فيه والقول الشارح بالنسبة الى الحجة كذلك لان القول
الشارح من قبيل التصور والحجة من قبيل التصديق والتصور مقدم على
التصديق طبعا اذ كل تصديق متوقف على تصور طرفيه وتصور التاليف
بينهما ضرورة امتناع الحكم عند الجهل باحد هذه الامور الثلثة ولا يكون هذه
التصورات موثرة فى التصديق بالـ الفصل الثانى فى الاقوال الشارحة
الاول الفصل الثانى فى الاقوال الشارحة ذكر فيه ثلثة مباحث الاول فى شرائط

المعرف الثانى فى اقسام المعرف الثالث فى بيان ما يعرف ويعرف به المبحث
الاول فى شرائط المعرف معرف الشى ما يستلزم معرفته معرفة الشى والمراد
بمعرفة الشى المعرفة التى هى اعم من المعرفة الحاصلة من التعريف الحدى
ومن المعرفة الحاصلة من التعريف الرسمى ليتناولهما هذا التعريف لكن على
هذا التعريف يلزم ان يكون المحدود والمرسوم معرفا للحد والرسم لانه
يصدق على المحدود والمرسوم ان معرفته مستلزمة لمعرفة الحد ومعرفة
الرسم اللهم الا ان يراد بالاستلزام استلزام السبب للمسبب لا العكس
لكن الاستلزام اعم من استلزام السبب للمسبب وبالعكس ولا دلالة للعام
على الخاص وقيل معرف الشى ما يكون معرفته سببا لمعرفة الشى وهذا انما
يستقيم على راى من يجوز التعريف بالمفرد واما من لم يجوز التعريف بالمفرد
فلا يصح هذا التعريف لعدم اطراده فانه يصدق على الخاصة اللازمة
البينة البسيطة التى تكون معرفتها سببا لمعرفة الخاصة والحق ان التعريف
بالمفرد لا يصح لان الشى المط تصوره بالنظر يجب ان يكون متصورا بوجه ما
والا امتنع طلبه ولا بد من تصور يستفاد منه التصور المط وذلك التصور
غير التصور بوجه ما وللتصور بوجه ما مدخل فى التصور المطلوب فمفرد
ما لا موقع للتصور المط مولف فمعرف الشى قول يفيد تصوره تصور الشى
يخرج به الحجة قيل لو احتاج المعرف الى معرف لتسلسل واللازم بط بيان الملازمة
انه لو احتاج المعرف الى معرف لاحتاج معرف المعرف الى معرف ويتسلسل و
ايضا لو كان للمعرف معرف يلزم تساويهما لان شرط المعرف مساواته للمعرف
لكنه اخص منه لانه معرف خاص ضرورة كونه معرفا للمعرف فلا يصح التعريف
به واجيب عن الاول بان معرف المعرف مندرج تحت المعرف المطلق من حيث
هو معرف ويمتاز عن سائر المعرفات باضافته الى المعرف المطلق فاذا عرفنا
مطلق المعرف يلزم معرفة معرفه من حيث هو معرف واضافته الى المعرف
ايضا معلومة عند معرفة المتضايفين فيصير هو بمجموعه معلوما ولا يحتاج
الى معرف اخر قيل وفيه نظر لان المجموع المركب من المعرف مع الاضافة متوقف

بالجزئين المعرف والاضافه ولا يلزم من كون الجزئين معلومين بالقوة كون
المجموع منهما غير محتاج الى معرف والجواب الحق ان هذا الشي تسلسل في الامور
الاعتباريه فينقطع بانقطاع اعتبار العقل فان العقل قد يعتبر معرف المعرف
من حيث انه معرف وبه يعرف المعرف وبهذا الاعتبار لا يحتاج الى معرف او
قد يلتفت العقل الى نفسه وينظر اليه من حيث هو فيحتاج الى معرف ولا يعتبر
العقل على هذا الوجه دايما فينقطع التسلسل بانقطاع اعتبار العقل على هذا
الوجه والجواب عن الثاني انه يجوز ان يكون الشي باعتبار ذاته مساويا للشي
وباعتبار عارض من عوارضه اخص منه ومعرف المعرف كذلك فانه باعتبار ذاته
مساو للمعرف وباعتبار انه معرف خاص اخص منه وهو باعتبار انه مساو
معرف للمعرف لا باعتبار انه اخص منه ومعرف يجب ان يكون العلم به سابقا على العلم بالشي
العلم بالمعرف لان العلم بالمعرف سبب للعلم بالمعرف والسبب سابق على المسبب
واذا كان العلم بالمعرف سابقا على العلم بالمعرف يجب ان يكون اجلى منه فلا يصح
تعريف الشي بما يساويه في الجلاء والخفاء اي يكون ما جعل معرفا بحاله اذا علم
علم المعرف واذا جهل جهل كما اذا قيل الزوج عدد ليس بفرد فان الفرد مساو
للزوج في الخفاء الجلاء والخفاء ولا يصح ايضا تعريف الشي بنفسه والا لزم
ان يكون العلم به قبل العلم به فيلزم تقدم الشي على نفسه سواء جعل المعرف
نفس المعرف فقط كقولهم الحركه اي الانيه نقله او جعل نفس المعرف مع غيره
كقولك الانسان حيوان بشر فالاول مثال للعرض والثاني مثال للجوهر ولا يصح
تعريف الشي بما هو اخفى منه سواء توقف الاخفى على المعرف او لم يتوقف
واذا توقف عليه اما بمرتبه واحدة وهو الدور الظاهر واما باكثر من مرتبه واحدة
وهو الدور الخفي اما اذا توقف عليه بمرتبه واحدة فكتعريف الشمس بانه
كوكب نهاري ثم تعريف النهار بانه زمان ظهور الشمس فوق الافق واما اذا
توقف عليه باكثر من مرتبه واحدة فكتعريف الاثنين بانه زوج اول ثم تعريف
الزوج بانه عدد منقسم بمتساويين ثم تعريف المتساويين بالشيئين الذين لا يفضل
احدهما على الاخر ثم تعريف الشيئين بالاثنين واما التعريف بالاخفى الذي لم يتوقف

على المعرف فكما يقال النار ركن شبيه بالنفس والنفس اخفى من النار لكن لم
تتوقف معرفة النفس على معرفة النار وينبغي ان يقدم الاعم في التعريف لشهرته
وظهوره لان شروط الاعم ومعانداته اقل من شروط الاخص ومعانداته فان
كل ما هو شرط للعام ومعاند له فهو شرط للخاص ومعاند له من غير عكس و
لا شك ان ما قل شرطه ومعانده اكثر وجودا عند العقل فيكون اشهر و
اظهر عند العقل فيجب تقديمه لان المتعلم يدركه اولا ثم ينتقل الى الاخص
قيل انما يجب تقديم الاعم في الحدود التامه لان الاعم فيها هو الجنس و
هو يدل على شي مبهم غير محصل بعينه ويحصله الاخص الذي هو الفصل
فاذا لم يتقدم الجنس يختل الجزء الصوري من الحد فلا يكون تاما مشتملا
على جميع الاجزاء واما في غير الحد التام فتقديم الاعرف اولى وليس
بواجب وفيه نظر فان جميع الذاتيات في الحد التام ليس الا الجنس والفصل
القريبين وهذا المعنى يحقق سواء تقدم الجنس على الفصل او اخر فان تقدم
الجنس على الفصل ليس بالجزء الصوري للحد التام حقيقة وذلك لان
تقدم الجنس على الفصل اضافه عارضه للجنس بالقياس الى الفصل و
الاضافة العارضه للشي بالقياس الى غيره متاخرة عنهما متوقفه عليهما
فلا يكون مقومة لماهية الجنس والفصل ولا لوجود هما الاجمالي الوحداني
ولا لوجود هما التفصيلي فلا يكون جزءا صوريا للحد التام لا يقال ما ذكرتم
يفيد ان تقدم الجنس على الفصل ليس بجزء صوري للجنس والفصل
ولا يلزم ان لا يكون جزءا صوريا للحد التام فانه يجوز ان يكون للحد التام
مادة هي الجنس والفصل وصورة هي تقدم الجنس على الفصل لانا نقول ان
الحد التام عبارة عن جميع ذاتيات المحدود ومطابق له فكل ما لا يكون جزءا
لحقيقة المحدود لا يكون جزءا للحد التام وكل ما يكون جزءا للحد التام يكون
جزءا للمحدود وتقدم الجنس على الفصل ليس بجزء للمحدود وفي اطلاق الجزء
الصوري على تقدم الجنس على الفصل بطريق المجاز ولا يلزم من وجوب
تقدم الجنس على الفصل كونه جزءا صوريا للحد لجواز ان يكون شرطا كما ان

وجوب تقدم الجنس على الفصل لكونه باعتبار الاستلزام و وجوب تقديم الفصل
على الجنس باعتبار التحصيل لا تقتضي ان يكون تقدم الجنس على الفصل لاول
الاعتبارين وتقدم الفصل على الجنس لثانيهما اجزاء صوريا للماهية المتقومة
بهما والحق ان العام ينبغي ان يتقدم على الخاص في التعريف سواء كان العام
جنسا او عرضا عاما وسواء كان الخاص فصلا او خاصة لان الخاص يفيد
التميز والتميز لا يحصل الا بعد الاشتراك فلا بد من اعتبار المشترك اولا حتى
يتصور التميز وينبغي ان يجتنب في التعريفات عن الالفاظ الغريبة التي لا
يكون استعمالها مشهورا ويختلف بحسب قوم قوم ويقابلها المعتادة و
عن الالفاظ المجازية اي الالفاظ المستعملة في غير ما وضعت له لعلاقة
بينهما لانها محتاجة الى كشف وبيان فيلزم احتياج القول الشارح
الى قول شارح وينبغي ان يجتنب في التعريف عن التكرار من غير ضرورة او
حاجة سواء كان المكرر نفس الحد مثل ان يقال العدد كثرة مجتمعة من
الاحاد والمجتمعة من الاحاد هو نفس الكثرة او بعض اجزاء الحد مثل الانسان
حيوان جسماني ناطق فان الحيوان يؤخذ في حده الجسم حين يقال انه
جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة فقد كرر الجسم الذي هو بعض اجزاء
حد الانسان واما التكرار بحسب الضرورة فهو الذي لو لم يقع لم يبق التعريف
صحيحا مثل التكرار الذي يقع في تعريف المتضايفين فان المتضايفين هما
اللذان يكون تعقل معا في العقل والوجود مثل الابوة والبنوة فانه لا يتقرر لواحد
منهما ثبوت الا عند ثبوت الاخر وكذا لا يعقل كل واحد منهما الا عند تعقل
الاخر فيجب ان يعرف كل واحد منهما بايراد السبب الذي يقتضي كونهما
متضايفين معا في العقل ويختص البيان بالذي يراد تحصيل تعريفه منهما
فيجب ان يقع تكرار في السبب حتى يلزم منه تخصيص البيان بالمقصود
منهما بالتعريف مثل ان يقال الاب حيوان يتولد من نطفته حيوان اخر من
نوعه من حيث يتولد من نطفته حيوان اخر من نوعه فالحيوان هو الذات
الذي هو معروض اضافة الابوة والاخر الذي هو من نوعه هو ذات

الابن الذي هو معروض اضافة البنوة وقد اخذا عاريين عن الاضافة و
التولد من نطفته سبب تضايفهما ومن حيث يتولد من نطفته تكرار ضروري
للسبب فذكر السبب للحوق الاضافة الى الحيوان الذي هو معروض
الابوة وتكراره ليختص البيان به فان الاب انما يكون مضافا الى الابن
من هذه الحيثية فلو لم يكرر لم يكن التعريف صحيحا لانه قد يصدق الحد على
الابن لان الابن قد يكون كذلك فلا يكون الحد مطردا فلا يكون صحيحا
واما اذا كرر لم يصدق الحد على الابن فان الابن وان كان حيوانا يتولد من
نطفته شخص من نوعه لكن لا يكون ابنا من هذه الحيثية بل انما يكون
من حيث هو يتولد من نطفة شخص اخر من نوعه فيصح الحد بتكرار
بعض اجزائه ولا يصح بدونه واما التكرار بحسب الحاجة فهو التكرار
الذي لو لم يقع يكون التعريف صحيحا لكن لم يكن كاملا وقد جعل كثير من
المنطقيين تعريف المركب من الذات والعرض الذاتي له من هذا القبيل
كما في قولهم الانف الافطس هو انف ذو تقعير لا يكون فلك التقعير الا
في الانف فصار الانف و التقعير مكررا وهذا التكرار انما ساغ للحاجة
فانه لو لم يقع تكرار في التعريف يكون صحيحا فانه يجوز ان يقال في تعريف
الانف الافطس هو شيء ذو تقعير يختص بالانف فيكون التعريف
صحيحا لكن لا يكون كاملا لان السؤال عن الانف الافطس فاحتاج
المجيب الى هذا التكرار ليكون الجواب مطابقا للسؤال فاذا لم يكرر
لم يكن كاملا قيل لا فرق بين الحاجة والضرورة اذ المسؤول عنه فيهما ان
كان هو المعروض فقط فلا حاجة الى التكرار ولا ضرورة وان كان هو
المعروض مع العارض فالتكرار ضروري في محل الحاجة والا اختل التعريف
واجيب بان بينهما فرقا فان التكرار الضروري هو الذي لو لم يكرر لم
يبق التعريف صحيحا والتكرار في محل الحاجة هو الذي لو لم يكرر لم يكن
التعريف تاما والحق ان هذا النوع من المركبات وهو المركب من الذات
والعرض الذاتي له يكون التكرار في تعريفه ضروريا باعتبار ان السائل

سواله عن المجموع فيجب ان يكرر الذات مرة للتعريف ومرة لتعريف العرض الذاتي
وليس بضروري في نفس الامر لانه لو كان السوال عن العرض الذاتي وحده
لم يكن هناك حاجة الى التكرار لكن احتاج المجيب الى التكرار ليكون جوابه
مطابقا للسوال قال الثاني في اقسام المعرف اقول المبحث الثاني
في اقسام المعرف معرف الشي يجب ان يساويه في العموم والخصوص اي في
الصدق على معنى انه يجب ان يصدق المعرف على كل ما يصدق عليه المعرف
وهو الاطراد والمنع وبالعكس اي يجب ان يصدق المعرف على كل ما يصدق
عليه المعرف وهو الجمع والانعكاس لانه لو لم يكن مساويا له في الصدق لكان
مباينا له او اخص منه من وجه او اخص منه مطلقا او اعم منه مطلقا والكل
بط اما الاول والثاني فظ لان المعرف يجب ان يكون تصوره مستلزما لتصور
المعرف والمباين والاخص من وجه لا يكون كذلك واما الثالث فلان الاخص مطلقا
لا يشمل جميع افراد المعرف فيكون اقل وجودا وما هو اقل وجودا اخفى و
الاخفى لا يصلح للتعريف واما الرابع فلان الاعم مطلقا لا يميز ماهية المعرف
من غيرها لانه مشترك بينها وبين غيرها والمشترك بين الشيئين لا يميز احدهما
عن الاخر ولان تصور الاعم مطلقا غير مستلزم لتصور الاخص فان تصور
الحيوان والماشي غير مستلزم لتصور الانسان اذا عرفت فنقول المعرف
على اربعة اقسام حد تام وحد ناقص ورسم تام ورسم ناقص ووجه الحصر
في هذه الاربعة ان المعرف الذي هو غير المعرف ومساو له في الصدق لا يخلو من
ان يكون داخلا في المعرف او خارجا عنه او مركبا منهما والاول وهو ان يكون
المعرف داخلا في المعرف اما ان يكون المعرف المعرف جميع اجزاء المعرف
وهو الحد التام كالحيوان الناطق في تعريف الانسان او لم يكن المعرف
جميع اجزاء المعرف وهو الحد الناقص كالجسم النامي الناطق او الجسم
الناطق او الجوهر الناطق في تعريف الانسان والثاني وهو ان يكون
المعرف خارجا عن المعرف وهو الرسم الناقص كالماشي المنتصب القامة
في تعريف الانسان والثالث وهو ان يكون المعرف مركبا من الداخل و

الخارج ان كان المميز داخلا اي يكون المميز فصلا قريبا سمي حدا ناقصا ايضا
كالماشي الناطق في تعريف الانسان وان كان بالعكس اي يكون المميز خارجا
فهو الرسم التام ان كان الداخل الجنس القريب كالحيوان الضاحك في
تعريف الانسان وان كان الداخل الجنس البعيد فهو الرسم الناقص ايضا
كالجسم النامي الضاحك او الجسم الضاحك او الجوهر الضاحك في تعريف الانسان
وظاهر كلام المص يقتضي ان يكون المميز الخارجي مع اي جنس قريبا كان او
بعيدا يسمى رسما تاما وح يجوز ان يكون الرسم التام اكثر من واحد على ما قرر
لا يكون الرسم التام الا واحدا كما ان الحد التام لا يكون الا واحدا واما
الحدود الناقصة والرسوم الناقصة يجوز ان تكون متعددة قال
واعترض عليه اقول اعترض الامام على التعريف من وجهين الاول ان تعريف
الشي مح لان تعريفه بنفسه مح وح التعريف اما بالداخل او بالخارج او بالمركب
منهما والاول اما ان يكون الداخل جميع الاجزاء او بعضها وكل منهما مح اما
جميع الاجزاء فلان مجموع اجزاء الشي نفسه فتعريف الشي بجميع الاجزاء
تعريف الشي بنفسه وهو مح واما بعض الاجزاء فلان الجزء انما يعرف
الكل اذا عرف شيا من اجزائه لانه لو لم يعرف شيا من اجزائه لكان
جميع الاجزاء غنية عن التعريف او معرفا بغيره وكل الجزء الذي فرض انه
معرف للشي واذا كان جميع اجزاء الشي معلوما فلا يكون ذلك الجزء
معرفا له هذا خلف فثبت ان الجزء انما يعرف الشي اذا عرف شيا من اجزائه
فذلك الجزء المعرف اما ان يكون هو الجزء المعرف فيلزم تعريف الشي بنفسه
وهو مح او هو خارج عنه فيلزم تعريف الشي بالخارج والتعريف بالخارج
مح لان الخارج انما يعرف الشي اذا عرف اختصاصه به لان الوصف الذي
لا يختص بالشي لا يصلح لتعريفه واذا لم يعرف اختصاصه به احتمل عدم اختصاصه
به فلا يفيد معرفته والاختصاص هو ثبوت الوصف للشي وانتفاؤه
عن غيره فمعرفة الاختصاص تتوقف على معرفة الشي ومعرفة ما يغايره
من الامور الغير المتناهية اذ يمتنع الاختصاص مع الجهل بالشي وبما عداه

فمعرفة

فيتوقف معرفته على معرفة الشي وعلى معرفة ما عداه من الامور الغير المتناهية وذلك
مح فانه يلزم من معرفة الشي الدور لانه ح يتوقف معرفة الشي على تعريف الخارج
اياه وتعريف الخارج اياه متوقف على معرفة اختصاصه بالشي ومعرفة اختصاصه
بالشي تتوقف على معرفة الشي فيلزم الدور ومن معرفة ما عداه من الامور الغير
المتناهية احاطة الذهن بما لا يتناهى لان ما عداه غير متناه والمركب من الداخل
والخارج خارج لان المركب من الداخل والخارج لا يكون نفس الشي ولا داخلا
فيه والا يلزم ان يكون الخارج داخلا لان الخارج جزء من المركب منه ومن
الداخل وجزء الجزء لا يقال المركب من الداخل والخارج لا يكون خارجا والا
يلزم ان يكون الجزء الداخل خارجا لانا نقول دخول المركب في الشي يوجب
دخول جزء منه فيه واما خروجه عن الشي فلا يوجب خروج كل جزء منه
فيلزم من بطلان التعريف بالخارج بطلان التعريف بالمركب من الداخل و
الخارج الثاني ان الشي المطلوب تصوره ان كان مشعورا به امتنع تحصيله
لامتناع تحصيل الحاصل وان لم يكن مشعورا به امتنع طلبه لامتناع توجه
الطلب نحو ما لا شعور به قال واجيب عن الاول اقول اجيب عن
الاول بان التعريف بالداخل والخارج صحيح اما التعريف بالداخل اذا كان
جميع الاجزاء فلا نم ان جميع الاجزاء نفسه حتى يلزم ان يكون التعريف بجميع الاجزاء
تعريفا بنفسه فان الجزء مقدم على الكل بالطبع والاشياء التي كل واحد منها
مقدم على شي يمتنع ان يكون نفس ذلك الشي حتى يلزم ان يكون التعريف بجميع
الاجزاء تعريفا للشي بنفسه واما التعريف بالداخل اذا كان ببعض الاجزاء
فصحيح قوله الجزء انما يعرف الشي اذا عرف شيا من اجزائه قلنا لا نم فان
معرفة الشي ليس بواجب ان يعرف شيا من اجزائه قلنا لا نم فان معرفة
الشي ليس بواجب ان يعرف شيا من اجزائه اصلا لجواز استغناء الاجزاء
باسرها عن تعريف الجزء ايا ما قوله اذا كان جميع الاجزاء معلومة يكون الماهية
معلومة فلا يكون الجزء معرفا لها قلنا لا نم ان جميع الاجزاء اذا كانت معلومة
تكون الماهية معلومة فان الكل غير جميع الاجزاء فيجوز ان تكون جميع الاجزاء

معلومة ولا يكون الكل معلوما فيحتاج الكل الى التعريف والجزء يعرفه
واما التعريف بالخارج فلا نم انه بط قوله الخارج انما يعرف الشي اذا عرف
اختصاصه به قلنا لا نم قوله لان الوصف الذي لا يختص بالشي لا يصلح
لتعريفه قلنا مسلم قوله ما دام لم يعلم اختصاصه به احتمل عدم اختصاصه
به فلا يفيد معرفته قلنا لا نم انه اذا لم يعلم اختصاصه به احتمل عدم اختصاصه
به فانه يجوز ان يكون مختصا به في نفس الامر ولا يعلم اختصاصه به فلا
يحتمل عدم اختصاصه به وح يفيد معرفته فان افادة الوصف الخارجي
لمعرفة الموصوف يتوقف على كون الوصف المعرف بحيث يلزم من تصوره
تصور الموصوف بعينه وذلك انما يتوقف على اختصاص الوصف
الخارجي بالموصوف وشموله له في نفس الامر فانه لو لم يكن مختصا لكان
مشتركا بين الموصوف وغيره فيكون اعم منه والعام لا يلزم من تصوره
تصور الخاص ولو لم يكن شاملا لكان اخص والاخص اخفى فلا يصلح للتعريف
وافادة الوصف الخارجي لمعرفة الموصوف لا يتوقف على العلم بالاختصاص
والشمول فان المفيد للتصور هو معرفة الوصف المختص الشامل لا معرفة
اختصاص الوصف الخارجي بالموصوف لجواز ان يكون بين الوصف المختص
الشامل وبين الموصوف ملازمة بينة بحيث ينتقل الذهن من تصوره
الى تصور الموصوف وان لم يعلم اختصاصه وشموله ولئن سلم ان
التعريف بالخارج يتوقف على معرفة اختصاص الوصف الخارجي بالموصوف
لكن لا نم لزوم الدور ومعرفة ما لا يتناهى قوله معرفة الاختصاص تتوقف
على معرفة الموصوف وعلى معرفة ما عداه من الامور الغير المتناهية
قلنا العلم بالاختصاص يتوقف على العلم بالموصوف بوجه ما وعلى
العلم بما عداه مما لا يتناهى مجملا فلا يلزم الدور ولا الاحاطة قال
المصنف وهذا الجواب ضعيف فان تقدم كل واحد من الاجزاء بالطبع
لا يقتضي تقدم الكل من حيث هو كل ومجموع ليدل على مغايرة جميع
الاجزاء لنفس الشي فانه يجوز ان يكون كل واحد من الاجزاء مقدما

بالطبع ويكون ح جميع الاجزاء نفس الشى فلا يصح التعريف بجميع الاجزاء لامتناع
تعريف الشى بنفسه واما قوله معرف الشى ليس بواجب ان تعرف شيا من اجزائه
لجواز استغنايها فنقول لو كانت الاجزاء باسرها هى الصورى معلومة
كانت الماهية معلومة لانه لو لم تكن الماهيه معلومة عند العلم بجميع
الاجزاء هى الصورى لم يفد التحديد معرفة المحدود لكنه مفيد عندكم
واذا كانت الماهية معلومة عند العلم بجميع الاجزاء يكون غنية عن
تحديد الجزء اياها فلا يكون الجزء معرفا لها واما قوله فى الجواب عن التعريف
بالخارج تعريف الموصوف متوقف على كون الوصف المعرف بحيث
يلزم من تصوره تصوره بعينه وذلك انما يتوقف على اختصاصه وشموله
فى نفس الامر لا على العلم بها فنقول لو استلزم الخارجى تصوره تصوره
فان كان الخارجى متصورا كان الملزوم متصورا فاستغنى عن التعريف
وان لم يكن الخارجى متصورا امتنع التعريف به ثم قال المصنف بل الجواب
ان التعريف بجميع الاجزاء معتبر فان الاجزاء على انفرادها معلومة والتحديد
استحضار الاجزاء بجموعه بحيث يحصل فى الذهن صورة مطابقة للمحدود
وتحقيق ذلك ان جميع الاجزاء نفس الماهيه لكن جميع الاجزاء تعتبر فى الذهن
على وجهين احدهما على سبيل الاجمال بان يحصل لجميع الاجزاء وجود
واحد وبهذا الاعتبار هو المحدود وثانيهما على سبيل التفصيل بان
يحصل لكل جزء وجود على حدة وجميع الاجزاء بهذا الاعتبار حد فلا
يلزم من تعريف جميع الاجزاء على سبيل الاجمال بجميع الاجزاء على سبيل
التفصيل تعريف الشى بنفسه بيان ذلك ان تعريف الماهيه بجميع الاجزاء
معناه ان تصورات جميع الاجزاء تفيد تصور جميع الاجزاء وجميع
تصورات الاجزاء غير تصور جميع الاجزاء لان تصورات الاجزاء
عبارة عن جميع وجودات الاجزاء فى الذهن لان تصور الشى عبارة
عن وجوده فى الذهن فتصورات جميع الاجزاء وجوداتها فى الذهن
ووجودات الاجزاء فى الذهن غير وجود جميع الاجزاء فى الذهن اعنى

وجود الماهيه اما بالذات او بالاعتبار فان وجودات الاجزاء وجودات متعددة
متعلقة بالاجزاء بان يكون لكل جزء وجود فى الذهن مغاير لوجود الاخر اما بالذات
واما بالاعتبار ووجود جميع الاجزاء وجود واحد متعلق بالجميع ولا شك ان
الوجودات المتعلقة المتغايرة بالاجزاء غير وجود واحد متعلق بالجميع
فتصورات الاجزاء غير تصور الاجزاء فلا يلزم من التعريف بجميع الاجزاء
تعريف الشى بنفسه فان قيل لا نسلم ان يكون لكل من الاجزاء وجود على
حدة فى الذهن فيلزم ان يكون لكل من الجنس والفصل فى الذهن وجود
مغاير لوجود الاخر فى الذهن فامتنع حمل احدهما على الاخر بالمواطاة وامتنع
ايضا حملهما على المجموع الحاصل منهما بالمواطاة وشرط المعرف ان يكون
مساويا للمعرف فى الصدق واذا لم يكن محمولا بالمواطاة امتنع ان يكون
مساويا له فامتنع التعريف به واما ان يكون الجميع موجودا بوجود واحد
فى الذهن فيلزم ان يكون جميع الاجزاء موجودا فى الذهن بوجود واحد
فيلزم تعريف الشى بنفسه اجيب بان لكل من الجنس والفصل وجودا
مغايرا لوجود الاخر فى الذهن وامتنع حمل احدهما على الاخر بالمواطاة بهذا
الاعتبار وامتنع ان يكون جميع الاجزاء بهذا الاعتبار مساويا للماهيه
فى الصدق لكن شرط المعرف ان يكون مساويا للمعرف فى الصدق باعتبار
ماهيته لا باعتبار ماهيته بقيد الوجود وكل من الوجود الجنس والفصل
وان كان له وجود مغاير لوجود الاخر ومع اعتبار تقييده بهذا القيد لا يحمل
احدهما على الاخر لكن باعتبار ان كلا منهما قد يوجد مع الاخر بوجود واحد
يصدق احدهما على الاخر وعلى تقدير ان يكون الجميع موجودا بوجود واحد
لا يلزم من التعريف بالاجزاء الموجودة فى الذهن بوجود واحد تعريف الشى
بنفسه وذلك لان الوجود الواحد باعتبار لحوقه بماهية الجنس فى الذهن
تصور لماهيه الجنس وباعتبار لحوقه بماهيه الفصل تصور لماهيه الفصل
وباعتبار لحوقه بالمجموع الحاصل من الجنس والفصل تصور للماهيه فالتصورات
متغايرة وان كان الوجود فى الذهن واحدا لمجموع تصور الجنس والفصل

غير تصور المجموع الحاصل من الجنس والفصل ومجموع التصورين مفيد لتصور المجموع
ولا يلزم تعريف الشي بنفسه وكذا الرسم ان كان مركبا تكون مفرداته متصورة
ولم يلزم من تصور مفرداته تصور المرسوم بل يتوقف على الحضارها مجموعه
بحيث يحصل في الذهن صورة مطابقة للمرسوم وكذا الحد الناقص واما المفرد
فلا يفيد لانه لو كان متصورا يكون المعرف متصورا فاستغنى عن التعريف و
ان لم يكن متصورا امتنع التعريف به والجواب عن الثاني ان توجه الطلب نحو
الشي المشعور به ببعض اعتباراته ولا استحالة فان الشي المطلوب تصوره معلوم
من وجه مجهول من وجه وتوجه الطلب نحو الشي ذي الوجهين لا نحو الوجه
المعلوم او الوجه المجهول فلا يلزم تحصيل الحاصل ولا طلب المجهول قال
الثالث في بيان ما يعرف ويعرف به اقول المبحث الثالث في بيان ما يعرف
ويعرف به من الحقائق والحقائق اما ان تكون بسيطة اي لا تكون لها جزء
بان لا يلتئم من شيئين او اكثر او مركبة اي تكون لها اجزاء بان يلتئم من شيئين فصاعدا
وكل واحد من البسيط والمركب اما ان يتركب عنه غيره او لا فهذه اربعة اقسام
فالبسيط الذي لا يتركب عنه غيره لا يحد لا حدا تاما ولا حدا ناقصا لان كلا من
الحد التام والناقص لا يمكن الا لما له جزء والبسيط لا جزء له ولا يحد به غيره ضرورة
عدم كونه جزءا لغيره كالواجب فانه لا جزء له ولا هو جزء لغيره فلا يحد ولا يحد به
والبسيط الذي يتركب عنه غيره لانه جنس للجواهر فلا يحد ويحد الغير به والمركب الذي
لا يتركب عنه غيره يحد لان له جزءا ولا يحد الغير به ضرورة عدم كونه جزءا لغيره كالانسان
فانه مركب من الحيوان والناطق ولا يتركب عنه غيره ضرورة كونه جنسا لغيره
نوعا سافلا فيحد ولا يحد به والمركب الذي يتركب عنه غيره يحد لان له جزءا ويحد
الغير به ضرورة كونه جزءا له كالحيوان فانه مركب من الجسم والنامي والحساس
ويتركب عنه غيره كالانسان فيحد الحيوان ويحد به فالحد للمركب سواء كان
حدا تاما او حدا ناقصا وكذا الرسم التام ضرورة تركبه من الجنس والخاصة
واما الرسم الناقص فيشمل البسيط والمركب وكل ما له خاصة لازمة بينة غير
بديهي يرسم وكل ما هو خاصة لازمة بينة لشي غير بديهي التصور يرسم به فكل الشي لها

قال الفصل الثالث اقول لما فرغ من الفصل الثاني في الاقوال الشارحة
شرع في الفصل الثالث في الحجج وذكر فيه ثلثة مباحث الاول في انواع الحجج الثاني
في القياس واصنافه الثالث في مواد الحجج المبحث الاول في انواع الحجج وهي
جمع حجة وهي الموصل القريب الى التصديق والحجة والدليل مترادفان ورسم
الدليل بانه ما يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول واراد بالعلم الملزوم و
العلم اللازم التصديق الشامل للظن والاعتقاد واليقين واراد باللزوم
ما هو اعم من اللزوم العادي والعقلي سواء كان بينا اي بغير وسط او غير
بين اي بوسط وقوله بوجود المدلول لا يقتضي خروج الدليل المفضي الى المدلول
العدمي لان المدلول العدمي له وجود في الذهن لان المدلول ما يتعلق به دلالة
الدليل وهو من المركبات الخبرية المشتملة على النسبة الواقعة بين المحكوم
عليه وبه اعم من الثبوت والانتفاء ولكل منهما وجود في الذهن فالدليل ما يلزم
من التصديق به التصديق بوجود المدلول اعم من ان يكون المدلول من المركبات
السلبية او الثبوتية ولما كان هذا التعريف بحسب اللفظ لم يتحاش فيه عن ذكر المدلول
فان التعريفات اللفظية لا يحترز فيها عن امثاله والدليل على ثلثة انواع ووجه
الحصر ان الدليل امر اضافي يستدعي شيئين احدهما ما يكون العلم به ملزوما والاخر
ما يكون العلم به لازما والاول يستدل به والثاني يستدل عليه فالمستدل به اما
ان يكون كليا او جزئيا وكذا المستدل عليه واذا كان المستدل به والمستدل
عليه كليين يجب تساويهما في الصدق فيلزم من العلم باحدهما العلم بالاخر اذا عرفت
هذا فنقول اما ان يستدل بالكلي على الجزئي كما يستدل بثبوت الامكان
للتاليف الذي هو كلي على ثبوته للجسم الذي هو جزئي بان يقال كل جسم
مؤلف وكل مؤلف ممكن فكل جسم ممكن او يستدل بالكلي على الكلي اي باحد
المتساويين على الاخر كما يستدل بثبوت الضحك للمتعجب بالقوة الذي هو كلي
مساو للانسان على ثبوته للانسان الذي هو كلي مساو للمتعجب بالقوة بان يقال
كل انسان متعجب بالقوة وكل متعجب بالقوة ضاحك فكل انسان ضاحك ويسمى هذان
القسمان قياسا او بعكسه اي يستدل بالجزئي على الكلي ويسمى استقراء تاما

ليندرج فيه العلم الحاصل عقيب النظر بالعادة كما ذهب اليه الاشعري

هذا مسلم لكن لا يخلو عن [illegible]

منقول

ان كان الاستدلال بجميع جزئيات الكلى عليه مثاله ان يقال كل جسم ذو وضع لان الجسم اما بسيط او مركب وكل منهما ذو وضع والاستقراء تاما فيما ان لم يكن الاستدلال بجميع جزئياته بل ببعضها مثل ان يقال كل حيوان يتحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الانسان والطيور والدواب كذلك والاستقراء الناقص لا يفيد اليقين لجواز ان يكون حال البعض الذى لم يستقرأ بخلاف حال البعض الذى استقرئ كالتمساح فانه لا يتحرك فكه الاسفل فلا يصدق الحكم الكلى او يستدل بجزئى على جزئى اخر لاشتراكهما فى وصف كما يستدل بحرمة الخمر على حرمة النبيذ لاشتراكهما فى الاسكار بان يقال النبيذ حرام كالخمر لاشتراكهما فى الاسكار ويسمى تمثيلا فى عرف المتكلمين وقياسا فى عرف الفقهاء والجزئى الاول وهو الخمر فى مثالنا يسمى اصلا والجزئى الثانى وهو النبيذ فى مثالنا يسمى فرعا والوصف المشترك بينهما وهو الاسكار فى مثالنا يسمى جامعا والجامع انما يفيد اذا ثبت كونه موثرا فى الحكم اى معرفاله وتاثيره يعرف تارة بالدوران وهو ترتب الاثر على الشئ الذى له صلوح العلية وجودا او عدما اى يوجد بوجوده وينعدم بعدمه كترتب الحرمة على الاسكار وجودا او عدما اما وجودا ففى ماء العنب عند وجود الشدة المطربة واما عدما فعند كونه عصيرا لم يحدث فيه الشدة المطربة او عند صيرورته خلا واخرى بالسبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف فى الاصل والغاء البعض لتعين الباقى للعلية كما يقال علة حرمة الخمر اما الاسكار او كونه ماء العنب او المجموع او غيرها وغير الاسكار لا يكون علة بالطريق الذى يفيد ابطال علية الوصف فتعين الاسكار للعلية او بغير الدوران والسبر من الطرق الدالة على علية الوصف كالنص والاجماع والمناسبة والشبه وقد استقصى المصنف الكلام فى القياس فى منهاج الوصول الى علم الاصول

قال الثانى فى القياس اقول المبحث الثانى فى القياس واصنافه اعلم ان الجزئيات المندرجة تحت الكلى اما ان يكون تباينها بالذاتيات او بالعرضيات او بهما والاول يسمى انواعا والثانى اصنافا والثالث اقساما ولما كان جزئيات المعرف وهى الحد التام والناقص والرسم التام والناقص تباين بعضها بعضا بالذاتيات كتباين الحد التام والحد الناقص وبعضها بالعرضيات كتباين الرسم التام والرسم الناقص سماها اقساما ولما كان تباين جزئيات الحجة وهى القياس والاستقراء والتمثيل بالذاتيات سماها انواعا ولما كان تباين جزئيات القياس وهى الاستثنائى والاقترانى على هيئة الشكل الاول والثانى والثالث والرابع بالعرضيات سماها اصنافا والقول يطلق على المسموع اى الملفوظ وعلى المعقول اى المعنى القائم بالنفس والمراد به ههنا المعقول لانه هو المستلزم لنظر وتسمية القول المسموع قياسا بطريق المجاز قوله مولف من اقوال اراد به قضيتين فصاعدا ليشمل القياس البسيط والقياس المركب ويخرج عنه القضية الواحدة المستلزمة لعكسها وعكس نقيضها ولا ينتقض بنحو قولنا فلان يطوف بالليل فهو سارق وبقولنا لما كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا فان كلا منهما قضية واحدة مستلزمة لقضية اخرى ومع هذا قياس لانا لا نم ان قولنا فلان يطوف بالليل وحده يستلزم قولنا هو سارق بل هو مع قولنا وكل من يطوف بالليل فهو سارق يستلزمه ولا نم ان قولنا لما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود قضية واحدة فان كلمة لما كما دلت على الاتصال دلت على وضع المقدم فيكون بالحقيقة قضيتين احدهما الاتصال والاخرى وضع المقدم وقوله سلمت لا نعنى به كونها صادقة فى نفس الامر بل كونها بحيث اذا فرض صدقها اندرج فيه قياس مقدماته كاذبة وقوله لزم عنه اى عن القول المولف يخرج عنه الاستقراء والتمثيل فانهما وان كانا داخلين فى القياس فلذلك لم يقل لزم عنها فان المطلوب يحصل من تلك الاقوال الاربعة المخصوصة وقوله لذاته اى لا يكون اللزوم بواسطة مقدمة اجنبية اى لا يكون لازمة لاحدى المقدمتين من القياس او بواسطة مقدمة فى قوة المذكورة اى تكون لازمة لاحدى مقدمتى القياس لكن حدوداهما مغايران لحدود القياس والاول اى اللزوم بواسطة مقدمة

والمراد من الطرد الموضوع والمحمول

اجنبية كقولنا آ مساو لب و ب مساو لج فانه يلزمه آ مساو لج لكن لا لذات هذا التاليف والا لكان هذا النوع من التاليف منتجا دايما وليس كذلك لانه لو اخذ بدل المساواة المباينة او النصفية او الضعفية لم يلزم فانا اذا قلنا آ مباين لب و ب مباين لج لم يلزم آ مباين لج لان مباين المباين لم يلزم ان يكون مباينا وكذا لو قلنا آ نصف لب و ب نصف لج لم يلزم ان آ نصف لج لان نصف النصف لا يكون نصفا وكذا لو قلنا آ ضعف لب و ب ضعف لج لم يلزم ان آ ضعف لج لان ضعف الضعف لا يكون ضعفا بل انما يلزم من هذا التاليف آ مساو لج بواسطة قولنا كل مساو لب مساو لكل ما يساويه ب فانه اذا انضم الى الاول انتج آ مساو لكل ما يساويه ب ومعناه كل ما يساويه ب فا مساو له و ب مساو لج معناه ج يساويه ب فنجعل صغرى لقولنا كل ما يساو ب فا مساو له ينتج ج آ مساو له ومعناه آ مساو لج وهو المط فعلم ان التاليف المذكور انما يلزمه قولنا آ مساو لج بواسطة قولنا كل مساو لب مساو لكل ما يساويه ب وهي مقدمة اجنبية غير لازمة لاحدى مقدمتي القياس بحيث لم يصدق هذه المقدمة لم ينتج هذا التاليف كما في قولنا آ نصف لب و ب نصف لج لانه لا يصدق كل ما هو نصف لب فهو نصف لكل ما يكون ب نصفه وحيث يصدق تلك المقدمة ينتج كما في قياس المساواة وما يجري مجراه كقولنا آ ملزوم لب و ب ملزوم لج فانه يلزم آ ملزوم لج اذ يصدق كل ما هو ملزوم لب ملزوم لكل ما يكون ب ملزوما له والثاني اي اللزوم بواسطة مقدمة في قوة المذكورة كقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يلزم جزء الجوهر جوهر بواسطة عكس نقيض الثاني وهو قولنا ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر فانه يجعل كبرى لقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر لينتج المط واما اشتراط كون تلك المقدمة على وجه يكون حداها مغايرين لحدود القياس لئلا يخرج البيان بالعكس المستوي فان حدود القياس ثمة لم يتغير بخلاف الحدود في عكس النقيض لان عكس النقيض يغير حدود القياس بخلاف

العكس المستوي والمراد باللزوم لذاته الاعم من البين وغيره ليندرج فيه القياس الكامل وغيره وقوله اجزاي تغاير كل واحدة من المقدمتين والا يلزم ان يكون كل مضيين متباينتين قياسا لاستلزامه كل واحدة منهما لا يقال اعتبار هذا القيد يقتضي ان لا يكون الاستثنائي الذي استثني فيه عين المقدم قياسا كقولنا ان كان آ ب فجد لكن آ ب فجد لان القول اللازم عين احدى المقدمتين لانا نقول القول اللازم في الاستثنائي هو التالي واحدى المقدمتين هي الملازمة بين المقدم والتالي والاخرى وضع المقدم ولا شك ان القول اللازم مغاير لكل منهما فان القول اللازم ج د واحدى المقدمتين ان كان آ ب فجد والمقدمة الاخرى آ ب ثم القياس اما ان يشمل النتيجة او نقيضها بالفعل ويسمى استثنائيا كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة ينتج النهار موجود وهو مذكور في القياس بالفعل و كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن لم يكن النهار موجودا علم يكن الشمس طالعة فالنتيجة وهي قولنا لم يكن الشمس طالعة نقيضها مذكور في القياس بالفعل او لم يشمل النتيجة ولا نقيضها بالفعل ويسمى اقترانيا كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث فقولنا العالم حادث نتيجة ولم يشملها القياس ولا نقيضها بالفعل قال والاول وهو ان يستدل اقول والاول اي القياس الاستثنائي هو ان يستدل بوجود الملزوم على وجود اللازم كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان او يستدل بعدم اللازم على عدم الملزوم كما اذا قيل في المثال المذكور لكنه ليس بحيوان فليس بانسان او يستدل بوجود احد المتعاندين على عدم الاخر او بعدم احد المتعاندين على وجود الاخر كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا او فردا لكنه زوج فليس بفرد لكنه فرد فليس بزوج لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه ليس بفرد فهو زوج فعلى هذا

تكون القياس الاستثنائي مشتملا على مقدمة حاكمة بالملازمة بين الملزوم
واللازم فيلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم
عدم الملزوم وتسمى تلك المقدمة شرطية متصلة ولا يخفى انه يشترط
ان تكون موجبة كلية لزومية ليلزم من وجود الملزوم وجود
اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم أو تكون الاستثنائي مشتملا
على مقدمة حاكمة بالمعاندة بين الامرين ليلزم من وجود احدهما
عدم الاخر او عدم احدهما وجود الاخر وتسمى تلك المقدمة
شرطية منفصلة حقيقية ان تعاندا مطلقا اي صدقا وكذبا اي
لا يصدقان معا ولا يكذبان معا كالمثال المذكور ومانعة الجمع
ان تعاندا صدقا فقط اي لا يصدقان ويكذبان كقولنا اما ان
تكون هذا الشيء انسانا او فرسا ومانعة الخلو ان تعاندا كذبا فقط
اي لا يكذبان ويصدقان كقولنا اما ان تكون هذا الشيء لا انسانا
او لا فرسا ولا يخفى ان المنفصلة تشترط فيها ان تكون موجبة كلية
عنادية ليلزم من وجود احد الجزئين عدم الاخر ومن عدمه
وجود الاخر او يكون القياس الاستثنائي مشتملا على مقدمة اخرى تدل
على وضع الملزوم في المتصلة او وضع المعاند مطلقا اي صدقا
وكذبا في الحقيقية او صدقا فقط في مانعة الجمع او رفع اللازم في المتصلة
او رفع المعاند مطلقا اي صدقا وكذبا في الحقيقية او رفع المعاند كذبا فقط
في مانعة الخلو وتسمى المقدمة الاخرى الاستثنائية **قال** والثاني على اربعة
اوجه **اقول** لما فرغ من القياس الاستثنائي شرع في القياس الاقتراني
وهو بحسب ما يتركب عنه من القضايا ينقسم الى حملي وهو المؤلف من الحمليات
الصرفة والى شرطي وهو المركب من الشرطيات الصرفة او منها ومن الحمليات
والمص لم يتعرض الا الاقتراني الحملي ولا بد في كل قياس اقتراني حملي من
مقدمتين تشتركان في امر يناسب طرفي المط ويسمى ذلك الامر اوسط لتوسطه
بين طرفي المط وتنفرد احدى المقدمتين بالمحكوم عليه في المط المسمى بالاصغر
لكونه بحسب الغالب اخص من المحكوم به وتنفرد المقدمة الاخرى
بالمحكوم به في المط المسمى بالاكبر لكونه بحسب الغالب اعم من المحكوم عليه
وتسمى المقدمة التي فيها الاصغر بالصغرى لاشتمالها عليه والمقدمة التي فيها
الاكبر بالكبرى لاشتمالها عليه كقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان حساس
فكل انسان حساس فكل انسان حساس هو المط والانسان هو الاصغر
وقولنا كل انسان حيوان هو الصغرى والحساس هو الاكبر وقولنا كل حيوان
حساس هو الكبرى والحيوان هو الاوسط والقضية التي هي جزء القياس
تسمى مقدمة وما ينحل اليه المقدمة كالموضوع والمحمول دون الرابطة
يسمى حدا للقياس فلكل قياس ثلثة حدود الاصغر والاكبر والاوسط و
هيئة نسبة الاوسط الى الاصغر والاكبر بالوضع والحمل تسمى شكلا واقتران
الصغرى بالكبرى تسمى قرينة وضربا والقول اللازم تسمى مطلوبا ان سيق
اليه القياس ونتيجة ان سيق من القياس اليه والاشكال اربعة لان
الاوسط اما ان تكون محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى وهو الشكل
الاول سمي بالاول لانه بديهي الانتاج يتوقف عليه الباقي وينتج المطالب
الاربعة واشرف المطالب أو الاوسط محمولا فيهما اي في الصغرى والكبرى
وهو الشكل الثاني جعل ثانيا لانه يشارك الاول في الصغرى التي هي اشرف
من الكبرى لاشتمالها على موضوع المط الذي هو اشرف من محموله ولانه
ينتج الكلي الذي هو اشرف من الجزئي وان كان الكلي سلبا والجزئي ايجابا
أو الاوسط موضوعا فيهما اي في الصغرى والكبرى وهو الشكل الثالث
جعل ثالثا لمشاركته الاول في احدى المقدمتين وهي الكبرى أو الاوسط
موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى وهو الشكل الرابع جعل رابعا لمخالفته
الاول في المقدمتين **قال** فالاول **اقول** الضروب الممكنة الانعقاد
في كل شكل من الاشكال الاربعة بحسب الكمية اي الكلية والجزئية والكيفية
اي الايجاب والسلب ستة عشر الحاصلة من ضرب الصغريات الاربع
الموجبة الكلية والموجبة الجزئية والسالبة الكلية والسالبة الجزئية

في الكبريات الاربع كذلك وشرط انتاج الشكل الاول بحسب الكيفية ايجاب
الصغرى لانها لو كانت سالبة يكون الاوسط مسلوبا عن الاصغر فلا يندرج
تحت الاوسط فلم يتعد الحكم بالاكبر على الاوسط ايجابا او سلبا الى الاصغر
لان الحكم بالاكبر على ما صدق عليه الاوسط بالفعل والاصغر لا يكون من جملة
ما صدق عليه الاوسط بالفعل على تقدير سلبه عن الاصغر وبحسب
الكمية كلية الكبرى لانها لو كانت جزئية لكان الحكم بالاكبر على بعض ما
صدق عليه الاوسط بالفعل ولا يلزم ان يكون الاصغر من جملة ذلك البعض
وان كان الاوسط صادقا عليه فلا يلزم تعدى الحكم من الاوسط الى
الاصغر فتسقط باعتبار ايجاب الصغرى ثمانية اضرب وهي الحاصلة من كل
واحد من السالبتين صغرى والمحصورات الاربع كبرى وباعتبار كلية
الكبرى سقط اربع اخرى وهي الحاصلة من الكبرى الموجبة الجزئية والسالبة
الجزئية مع الموجبتين صغرى فبقى الضروب المنتجة اربعة الصغرى الموجبة
الكلية والجزئية كل واحدة مع الكبرى الموجبة الكلية والسالبة الكلية
فالشكل الاول هو ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وهو
الصغرى الموجبة الكلية كقولنا كل ج ب او بصدق الاوسط على بعض
الاصغر وهو الصغرى الموجبة الجزئية كقولنا بعض ج ب كل منهما مع
صدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط وهو الكبرى الموجبة الكلية
كقولنا وكل ب ا او مع سلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط كقولنا
ولا شيء من ب ا على صدق الاكبر على كل الاصغر او على بعضه او سلب
الاكبر عن كل الاصغر او بعضه اي يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر
وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط على صدق الاكبر على كل
الاصغر كقولنا كل ج ب وكل ب ا فكل ج ا او يستدل بصدق الاوسط
على بعض الاصغر وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط على
صدق الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض ج ب وكل ب ا فبعض
ج ا او يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلب الاكبر عن كل
ما صدق عليه الاوسط على سلب الاكبر عن كل الاصغر كقولنا كل ج ب
ولا شيء من ب ا فلا شيء من ج ا او يستدل بصدق الاوسط على بعض
الاصغر وسلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط على سلب الاكبر
عن بعض الاصغر كقولنا بعض ج ب ولا شيء من ب ا فبعض ج ليس
ا فقوله على صدق الاكبر على كل الاصغر متعلق بقوله ان يستدل بصدق
الاوسط على كل الاصغر وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط
وقوله او بعضه بعد قوله على صدق الاكبر على كل الاصغر معطوف على
كل الاصغر بتقديره على صدق الاكبر على بعض الاصغر متعلق بقوله او
بعضه بعد قوله بصدق الاوسط على كل الاصغر وبقوله وصدق
الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط بتقديره او يستدل بصدق
الاوسط على بعض الاصغر وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط
على صدق الاكبر على بعض الاصغر وقوله او سلبه عن كله معطوف على
قوله صدق الاكبر على كل الاصغر متعلق بقوله صدق الاوسط على كل
الاصغر وبقوله او سلبه عنه بتقديره او يستدل بصدق الاوسط
على كل الاصغر وسلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط على سلب
الاكبر عن كل الاصغر وقوله او بعضه الاخير معطوف على كله متعلق
بقوله او بعضه بعد قوله بصدق الاوسط على كل الاصغر وبقوله
او سلبه عنه بتقديره او يستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر
وسلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط على سلب الاكبر عن بعض
الاصغر قال الثاني ان يستدل ~~ان يستدل~~ الثاني شرط **اقول** الشكل
انتاجه اختلاف مقدمتيه بالايجاب والسلب لجواز اشتراك المتفقات
والمختلفات في ايجاب شيء واحد عليهما او في سلب شيء واحد عنهما
فيتألف القياس في الشكل الثاني من موجبتين في بعض المواد مع
توافق الطرفين وفي بعضها مع تباينهما وكذا يتألف من سالبتين في
بعض المواد مع توافقهما وفي بعضها مع تباينهما فلم يستلزم شيئا

اربعة اضرب

شيا منها على التعيين ولولا الاختلاف الموجب للعقم كقولنا كل انسان حيوان
وكل ناطق حيوان فالحق التوافق وهو كل انسان ناطق ولو بدل بالكبرى
قولنا كل فرس حيوان كان الحق التباين وهو لا شي من الانسان بفرس
وكقولنا لا شي من الانسان بفرس ولا شي من الناطق بفرس والحق
التوافق وهو قولنا كل انسان ناطق ولو بدل بالكبرى قولنا ولا شي
من الحمار بفرس كان الحق التباين وهو قولنا لا شي من الانسان
بحمار وكلية الكبرى لانها لو كانت جزئية يلزم الاختلاف الموجب
للعقم كقولنا كل انسان ناطق وبعض الحيوان ليس بناطق او
بعض الفرس ليس بناطق والصادق في الاول التوافق وهو كل انسان
حيوان وفي الثاني التباين وهو قولنا لا شي من الانسان بفرس و
كقولنا لا شي من الانسان بفرس وبعض الحيوان فرس او بعض
الصهال فرس والحق في الاول التوافق وهو قولنا كل انسان
حيوان وفي الثاني التباين وهو قولنا لا شي من الانسان بصهال
فسقط بمقتضى الشرط الثاني ثمانية اضرب وهي الحاصلة من كل
واحدة من الجزئيتين كبرى مع المحصورات الاربع صغرى وبمقتضى
الشرط الاول سقط اربعة اخرى وهي الحاصلة من الموجبة الكلية كبرى
مع كل واحد من الموجبتين صغرى ومن السالبة الكلية كبرى مع
كل واحدة من السالبتين صغرى فبقي الضروب المنتجة اربعة الموجبة
الكلية صغرى مع السالبة الكلية كبرى والسالبة الكلية صغرى مع
الموجبة الكلية كبرى والموجبة الجزئية صغرى مع السالبة الكلية
كبرى والسالبة الجزئية الصغرى مع الموجبة الكلية الكبرى فالشكل
الثاني ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلب الاوسط
عن كل الاكبر كقولنا كل ج ب ولا شي من ا ب او بعكسه اي يستدل
بسلب الاوسط عن كل الاصغر وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا
لا شي من ج ب وكل ا ب على سلب الاكبر عن كل الاصغر وهو قولنا

لا شي من ج ا فقوله على سلب الاكبر عن كل الاصغر متعلق بالضربين الاولين
فان نتيجتهما واحدة وهي السالبة الكلية او يستدل بصدق الاوسط على
بعض الاصغر وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا بعض ج ب ولا شي
من ا ب او يستدل بسلب الاوسط عن بعض الاصغر وصدق الاوسط
على كل الاكبر كقولنا ليس بعض ج ب وكل ا ب على سلب الاكبر عن
بعض الاصغر كقولنا ليس بعض ج ا فقوله على سلب الاكبر عن بعض
الاصغر متعلق بالضربين الاخيرين فان نتيجتهما واحدة وهي سالبة جزئية
ويشترط انتاج هذه الضروب الاربعة احد الامرين اما اتحاد زمان السلب
والايجاب او صدق الدوام على احدى المقدمتين اما الدوام بحسب
الذات او الدوام بحسب الوصف وذلك لانه اذا لم يتحقق واحد من الامرين
لم ينتج القياس كقولنا كل قمر منخسف بالضرورة وقت حيلولة الارض
بينه وبين الشمس لا دائما ولا شي من القمر بمنخسف وقت التربيع بينه
وبين الشمس لا دائما مع كذب قولنا ليس بعض القمر بقمر بالامكان العام

والثالث الثالث ان يستدل **اقول** واما الشكل الثالث فيشترط
لانتاجه ايجاب الصغرى وكلية احديهما اما ايجاب الصغرى فلانها
لو كانت سالبة يلزم الاختلاف الموجب للعقم كقولنا لا شي من الانسان
بفرس وكل انسان حيوان او كل انسان ناطق والحق في الاول التوافق
وهو كل فرس حيوان وفي الثاني التباين وهو لا شي من الفرس بناطق
ولو بدل بالكبرى قولنا لا شي من الانسان بصهال او لا شي من الانسان بحمار
يصير الكبرى سالبة والحق في الاول التوافق وهو كل فرس صهال
وفي الثاني التخالف وهو لا شي من الفرس بحمار واما كلية احدى
المقدمتين فلانهما لو كانتا جزئيتين يلزم الاختلاف الموجب للعقم كقولنا
بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ناطق او بعض الحيوان
فرس والحق في الاول التوافق وهو كل انسان ناطق وفي الثاني التباين
وهو لا شي من الانسان بفرس ولو بدل بالكبرى قولنا ليس بعض

الحيوان بناطق او ليس بعض الحيوان بفرس صار الكبرى سالبة والحق
في الاول التوافق وفي الثاني التباين فاذا سقط عشرة اضرب ثمانية
من الشرط الاول وهي الحاصلة من سالبتين صغرى مع المحصورات الاربع
كبرى وضربان من الشرط الثاني وهما الضربان الحاصلان من موجبة جزئية
صغرى مع الجزئيتين كبرى بقي الضروب المنتجة ستة الصغرى الموجبة
الكلية مع المحصورات الاربع والصغرى الموجبة الجزئية مع الكليتين
ولا ينتج هذا الشكل الا جزئية لان اخص ضروب هذا الشكل الموجبتان
الكليتان والكليتان والكبرى سالبة وهما لا ينتجان كلية لجواز كون
الاصغر اعم من الاكبر كقولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق او
لا شيء من الانسان بفرس والصادق في الاول بعض الحيوان ناطق
وفي الثاني ليس بعض الحيوان بفرس واذا لم ينتج هذان الضربان
الكلي لم ينتج الباقي لكونهما اخص من الضروب الباقية فان الاول اخص
من كل ضرب سالف من موجبتين والثاني اخص من كل ضرب سالف
من موجبة وسالبة ومتى لم ينتج الاخص شيئا لم ينتج الاعم والا لانتجه
الاخص لان نتيجة الاعم لازمة له والاعم لازم للاخص ولازم اللازم لازم
فالشكل الثالث هو ان تستدل بصدق الطرفين الاصغر والاكبر على
كل الاوسط كقولنا كل ب ج وكل ب ا او بصدق احد الطرفين على
كل الاوسط والطرف الاخر على بعض الاوسط وهو على وجهين
احدهما ان تستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط وصدق الاكبر
على بعض الاوسط كما لو بدل بالكبرى المذكورة في المثال قولنا بعض
ب ا وثانيهما ان تستدل بصدق الاكبر على كل الاوسط وصدق الاصغر
على بعض الاوسط كما لو بدل بالصغرى قولنا بعض ب ج على
صدق الاكبر على بعض الاصغر اي تستدل بالضروب الثلثة على صدق
الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض ج ا او تستدل بصدق الاصغر
على كل الاوسط وسلب الاكبر عن كل الاوسط او سلب الاكبر عن بعض

لان صح

الاوسط كقولنا كل ب ج ولا شيء من ب ا او ليس بعض ب ا او تستدل
بصدق الاصغر على بعض الاوسط وسلب الاكبر عن كل الاوسط
كقولنا بعض ب ج ولا شيء من ب ا على سلب الاكبر عن بعض
الاصغر اي تستدل بالضروب الثلثة على سلب الاكبر عن بعض
الاصغر كقولنا ليس بعض ج ا قال الرابع اقول الشكل الرابع
شرط انتاجه ان لا تجتمع فيه الخستان السلب والجزئية لا في مقدمة
واحدة ولا في مقدمتين سواء كانتا من جنس واحد كما اذا كانت
المقدمتان سالبتين او جزئيتين او من جنسين كما اذا كانت احداهما
سالبة والاخرى جزئية اللهم اذا كانت الصغرى موجبة جزئية
فانه يجب ان تكون الكبرى سالبة كلية اذ ذاك اما الاول اي عدم
اجتماع الخستين فيه على تقدير عدم كون الصغرى موجبة جزئية
فانه لو اجتمع الخستان فيه على تقدير ان لا تكون الصغرى موجبة
جزئية يلزم الاختلاف الموجب للعقم كقولنا لا شيء من الانسان
بفرس ولا شيء من الحمار بانسان او لا شيء من الصهال بانسان والحق
في الاول التباين وهو لا شيء من الفرس بحمار وفي الثاني التوافق
وهو كل فرس صهال ولو بدل بالكبرى قولنا بعض الحيوان
انسان او بعض الناطق انسان صار الكبرى موجبة جزئية والصغرى
سالبة كلية والحق في الاول التوافق وهو كل فرس حيوان
وفي الثاني التباين وهو لا شيء من الفرس بناطق وكقولنا
بعض الحيوان ليس بانسان وكل ناطق او كل فرس حيوان
والحق في الاول التوافق وهو كل انسان ناطق وفي الثاني
التباين وهو لا شيء من الانسان بفرس وكقولنا كل ناطق
انسان وبعض الحيوان ليس بناطق او بعض الحمار ليس بناطق
والحق في الاول التوافق وهو كل انسان حيوان وفي الثاني
التباين وهو لا شيء من الانسان بحمار وهذه القرائن اخص مما

الاخر

حيوان صح

اجتمع فيه خستان الا ان المركبة من الصغرى الموجبة الجزئية والكبرى
السالبة الكلية والمركبة من الموجبتين الجزئيتين لان القرائن التي اجتمعت
فيه خستان احدى عشرة الصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى
السالبة الجزئية والصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة
الكلية والسالبة الجزئية والموجبة الجزئية والصغرى السالبة
الكلية مع الكبرى السالبة الكلية والسالبة الجزئية والموجبة
الجزئية والصغرى السالبة الجزئية مع المحصورات الاربع والقرينة الاولى
من القرائن المذكورة وهي المركبة من سالبتين كليتين اخص من سالبتين
جزئيتين ومن صغرى سالبة كلية وكبرى سالبة جزئية ومن سالبة
جزئية صغرى وكبرى سالبة كلية والقرينة الثانية من القرائن
المذكورة وهي المركبة من صغرى سالبة كلية وكبرى موجبة جزئية
اخص من الصغرى السالبة الجزئية والكبرى الموجبة الجزئية والقرينة
الثالثة من القرائن المذكورة وهي المركبة من الصغرى السالبة
الجزئية والكبرى الموجبة الكلية اخص من الصغرى السالبة
الجزئية والكبرى الموجبة الجزئية والقرينة الرابعة من القرائن
المذكورة وهي المركبة من الصغرى الموجبة الكلية والكبرى السالبة
الجزئية اخص من الصغرى الموجبة الجزئية والكبرى السالبة الجزئية
ومتى لم ينتج الاخص لم ينتج الاعم فقد ثبت عدم انتاج تسع
قرائن من اشتراط الامر الاول واما الثاني وهو كون الكبرى سالبة
كلية اذا كانت صغرى موجبة جزئية فلانه لو لم يكن كذلك يلزم
الاختلاف الموجب للعقم كقولنا بعض الحيوان انسان وكل
ناطق حيوان او كل فرس حيوان والحق في الاول التوافق
وهو كل انسان ناطق وفي الثاني التباين وهو لا شيء من الانسان
بفرس وهي اخص من الموجبتين الجزئيتين ومتى لم ينتج الاخص
لم ينتج الاعم فسقط من الشرط الثاني ضربان آخران فالمنتج

من الضروب خمسة الصغرى الموجبة الكلية مع الثلث والصغرى
الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية والصغرى السالبة الكلية
مع الكبرى الموجبة الكلية والاربعة الاول لا ينتج الا الجزئية لجواز ان
ان يكون الاصغر اعم من الاكبر كقولنا كل انسان حيوان وكل ناطق
انسان ومتى لم ينتج هذا الضرب كليا لم ينتج الثاني كليا لكونه اخص
من الثاني وكقولنا كل انسان حيوان ولا شيء من الفرس بانسان
ومتى لم ينتج هذا الضرب كليا لم ينتج الصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى
السالبة الكلية كليا لكونه اخص منه واما الصغرى السالبة الكلية مع
الكبرى الموجبة الكلية فتنتج سالبة كلية والشكل الرابع منه ان يستدل
بصدق الاصغر على كل الاوسط وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا
كل ب ج وكل آ ب او بصدق الاصغر على كل الاوسط وصدق الاوسط
على بعض الاكبر كقولنا كل ب ج وبعض آ ب على صدق الاكبر على
بعض الاصغر كقولنا بعض ج آ اي يستدل بهذين الضربين على صدق
الاكبر على بعض الاصغر او يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط و
سلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا كل ب ج ولا شيء من آ ب او يستدل
بصدق الاصغر على بعض الاوسط وسلب الاوسط عن كل الاكبر
كقولنا بعض ب ج ولا شيء من آ ب على سلب الاكبر عن بعض الاصغر
اي يستدل بهذين الضربين على سلب الاكبر عن بعض الاصغر او يستدل
بسلب الاصغر عن كل الاوسط وصدق الاوسط على كل الاكبر على سلب
الاكبر عن كل الاصغر **قال** القرائن **اقول** قد تبين مما ذكرنا ان القرائن
القياسية المنتجة ثلاثة وعشرون اربع استثنائية اثنتان من الاربع
مؤلفتان من الشرطية المتصلة الموجبة اللزومية ومن وضع مقدمها
او من رفع تاليها واثنتان من الاربع مؤلفتان من المنفصلة الحقيقية
الموجبة العنادية او مانعة الجمع الموجبة العنادية ومن وضع
احد جزئيها ومن المنفصلة الحقيقية الموجبة العنادية او مانعة الخلو الموجبة

العناديه ومن دفع احد جزيبها وتسع عشرة اقترانيه اربع في الشكل
الاول واربع في الشكل الثاني وست في الشكل الثالث وخمس في
الشكل الرابع والكلام المستقصي في الاقوال الشارحه واجزائها
والحجج واجزائها واحكامها واقسامها وشرائطها في الكتب المنطقيه
فلنقتصر على ما ذكرنا ليكون الشرح موافقا للمتن قال الثالث في مواد
الحجج اقول المبحث الثالث في مواد الحجج وهي القضايا التي يتالف
منها الحجه والحجه اما ان تكون عقليه بان تكون ماخوذة من العقل
من غير افتقار الى السماع او نقليه بان تكون للسماع مدخل فيها ف
الاول كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له سبب فالعالم له سبب والثاني
كقولنا تارك المامور به عاص لقوله تعالى افعصيت امري وكل
عاص يستحق النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار
جهنم لا يقال الحصر ممنوع فانه يجوز ان تكون الحجه مركبه من العقل
والنقل فيكون الحجه اما عقليه محضه او نقليه محضه او مركبه منهما
لانا نقول النقلي المحض بحيث لا يكون للعقل فيه مدخل محال فان
الحجه سواء كانت عقليه او نقليه لها صورة ومادة فصورتها عقليه
لا مدخل للسماع فيها ومادتها تتوقف صدقها على العقل فالنقلي المحض
محال فالحصر في العقلي والنقلي على الوجه الذي ذكرنا ثابت اللهم الا
ان يراد بالنقلي المحض ما يكون مقدماته باسرها بالنقل وح لا يكون
الحجه منحصرة في العقلي المحض والنقلي المحض بل يتحقق قسم ثالث
وهو المركب من العقلي والنقلي بان يكون احدى مقدمتيه ثابتة
بالعقل والاخرى بالنقل كقولنا الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا بالنيه لقوله
عليه السلام انما الاعمال بالنيات فان المقدمة الاولى عقليه والثانيه
نقليه والمصنف اعتبر الوجه الاول فجعل قسمين العقلي والنقلي
والامام اعتبر الوجه الاخر فجعل ثلثة اقسام عقلي محض ونقلي محض
ومركب منهما والاولى اي الحجه العقليه اما ان تكون مقدماتها قطعية

ضرورية او مكتسبة وتسمى برهانا ودليلا واما ان تكون مقدماتها
غير قطعيه اي ظنية او مشهورة وتسمى خطابه وامارة واما ان
تكون مقدماتها مشبهه باحدهما اي بالقطعيه او الظنية او المشهورة
وتسمى مغالطه فالبرهان قياس مولف من مقدمات قطعيه منتجة
لنتيجه قطعيه والامارة مولف من مقدمات ظنيه صرفه او مشهورة
صرفه او مختلطه منهما او من احدهما ومن قطعيه مفيد للظنيه والمغالطه
قول مولف من قضايا مشبهه بالقطعيه او بالظنيه او بالمشهورة قال
والمبادي اليقينية اقول لما ذكر اقسام الحجه العقليه
التي هي البرهان والخطابه والمغالطه اراد ان يبين مباديها وهي
القضايا التي تتالف منها الحجه فقدم مبادي البرهان وهي قضايا
يجزم بها العقل بمجرد تصور طرفيها سواء كان تصور طرفيها بالكسب
او بالبديهه او تصور احدهما بالكسب وتصور الاخر بالبديهه كقولنا
الكل اعظم من الجزء والممكن في وجوده يحتاج الى مرجح وتسمى
اوليات وبديهيات او قضايا يجزم العقل بها لا بمجرد تصور
طرفيها بل بتوسط بتصورة الذهن عند تصور طرفيها مثل الاربعه
زوج فان العقل يجزم بان الاربعه زوج لا بمجرد تصور طرفيها بل
بتوسط تصوره العقل عند تصور الزوج والاربعه وهو الانقسام
بمتساويين فان العقل عند تصور الزوج والاربعه يتصور الانقسام
بمتساويين فيحصل عند تصوره قياس وهو ان الاربعة منقسمة
بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج فالاربعه زوج وتسمى هذه
قضايا قياساتها معها لانه عند تصور الطرفين يكون الوسط متصورا
فيحصل القياس من تصور الطرفين والوسط او قضايا يجزم الحس
بها اي قضايا يجزم العقل بها لا بمجرد تصور طرفيها بل بواسطه
الحس الظاهر كقولنا الشمس مضيئه والنار حارة او الحس الباطن
مثل علمنا بان لنا خوفا وغضبا وجوعا وعطشا وتسمى هذه

القضايا مشاهدات وحسيات فان الحاكم هو العقل ولكن بواسطة
الحس فسمي الحس حاكما لان الحكم بسببه او قضايا يجزم بها العقل
بالحس معا والحس هو حس السمع مثل ان نخبر عن محسوس يمكن
وقوعه جمع كثير يجزم العقل بامتناع تواطؤهم على الكذب ويسمى
تلك القضايا متواترات كعلمنا بالاشخاص الماضية والبلاد النائية
وانما اعتبر كون الخبر عن محسوس لان غير المحسوس لا يفيده
خبر الجمع الكثير عنه الجزم واعتبر ان يكون ممكن الوقوع لان
المستحيل وقوعه لا يحصل الجزم بالخبر عن وقوعه وان كان الخبر
عن جمع كثير غير محصور لكثرته واعتبر جزم العقل بامتناع
تواطئهم على الكذب اذ لو لم يجزم العقل بامتناع تواطئهم على
الكذب لا يفيد الجزم به او قضايا يجزم العقل والحس بها و
الحس هو غير حس السمع مثل ان نشاهد ترتب الشي على غيره
مرارا كثيرة بحيث يحكم العقل بانه ليس على سبيل الاتفاق لكن
بسبب انضمام قياس خفي اليها وهو انه لو كان الترتب المذكور
اتفاقيا لما كان دائما ولا اكثريا كحكمنا بان شرب السقمونيا مسهل
بسبب مشاهدة الاسهال عقيبه مرارا متكررة ويسمى تلك القضايا
تجربيات وقد يكفي المشاهدة مرة او مرتين لانضمام قرائن اليها
كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لاختلاف هيئات تشكل
النور فيه بسبب قربه وبعده من الشمس ويسمى حدسيات
والفرق بين الفكر والحدس ان الاوسط اذا انتهضت النفس
طالبة له فهو الفكر وان حصل الاوسط للنفس من غير شوق
وطلب او عقيب طلب وشوق من غير حركة وتمثل ما هو وسط له
فهو الحدس وقيل الفرق بين الحدس والتجربة ان التجربة يتوقف
على فعل يفعله الانسان حتى يحصل المطلوب بواسطته فان الانسان
ما لم يجرب الدواء اما بتناوله او باعطائه غيره مرة بعد اخرى لا يمكنه

الحكم عليه بكونه مسهلا بخلاف الحدس فانه لا يتوقف على ذلك وقد يرد
على كل واحد من هذه المبادي اعتراضات وشكوك لكن لما لم يتعرض
المصنف لها اعرضنا عنها قال واما الظنيات اقول لما فرغ
من مبادي البرهان شرع في مبادي الخطابة فمنها الظنيات وهي
مقدمات يحكم العقل بها مع تجويز نقيضها تجويزا مرجوحا كقولهم
فلان يطوف بالليل فهو سارق بناء على الظن الحاصل بان كل من
من يطوف بالليل فهو سارق واما المشهورات فقضايا اعترف بها
الجمهور اما لمصلحة عامة تتعلق بنظام احوالهم مثل العدل حسن
والظلم قبيح او بسبب رقة مثل قولنا مواساة الفقراء محمودة
او بسبب حمية مثل قولنا كشف العورة عند الناس قبيح ويعرف
الفرق بين المشهورات وبين الاوليات بان الانسان لو جرد نفسه
عن جميع الهيئات النظرية والعملية وقدر انه خلق دفعة من غير ان
يشاهد احدا او يمارس عملا ثم عرض عليه هذه القضايا فانه لا يحكم
بها بل يتوقف فيها واما الاوليات فانها اذا عرضت عليه في هذه
الحالة لم يتوقف فيها بل يحكم بها قال واما مقدمات المغالطة
اقول اما مقدمات المغالطة فهي الوهميات وهي قضايا كاذبة يحكم
الوهم بها في امور غير محسوسة قياسا على المحسوسة اذ الوهم تابع
للحس فحكمه في غير المحسوس كاذب كما قيل ان كل موجود فانه جسم او
حال في الجسم ولولا ان العقل والشرائع دفعتها لعدت في القضايا
الاولية وعلامة كذبها مساعدة الوهم العقل في المقدمات المنتجة
لنقيض حكمه فاذا وصلا الى النتيجة نكص الوهم على عقبيه واستبعده
وقد يستعمل في المغالطة المخيلات وهي قضايا اذا ذكرت رغبت النفس
في شي او تنفر عنه ويؤثر في النفس عند ورودها تاثيرا عجيبا من
قبض او بسط وقد يكون صادقة واكثر ما يستعمل المخيلات فانما
يستعمل في القياسات الشعرية مثل قول المرغب في الخمر الخمر ياقوتة

كما حكم الوهم بالخوف عن الموتى مع انه يوافق العقل
في ان الميت جماد والجماد لا يخاف عنه المنتج لقولنا
الميت لا يخاف عنه واذا وصل العقل والوهم الى
النتيجة نكص الوهم سيد رحمه

ان رغب اذ المستعمل يكون مقصوده التوجه الى الميل
واذا المستعمل يكون مقصوده الاعراض عنه

سيالة فتنبسط النفس وترغب فيها وكقول المرغب عن العسل العسل
مرة مقيأة فتنفر عنها الطبع قال والثانية ما صح اقول لما فرغ
من الحجة العقلية شرع في الحجة النقلية والثانية اي الحجة النقلية دليل
صح نقله ممن عرف صدقه عقلا وهم الانبياء عليهم السلام لان الدليل
العقلي دل على صدقهم لانهم ادعوا الصدق واظهروا المعجزة على وفق
ما ادعوا وذلك يدل على صدقهم عقلا وانما قال عقلا لانه يمتنع ان يعرف
صدقهم بالنقل والدليل النقلي انما يفيد اذا تواتر عندنا لانه اذا لم يتواتر يحتمل
كذب الناقلين فلا يحصل اليقين ولا بد ان يتواتر عندنا لان التواتر عند
غيرنا لم يفد لنا اليقين وعلمنا عصمة رواة العربية مفرداتها واعرابها
وتصريفها وتركيباتها لان النقل انما يفيد المقصود بحسب الدلالة الوضعية
والدلالة الوضعية انما تستفاد من رواة العربية فلو لم يكونوا معصومين
احتمل كذبهم فلا يحصل اليقين بالمقصود وعلمنا عدم الاشتراك لانه لو
كان مشتركا احتمل ان يكون المعنى الذي فهمناه من المشترك غير المراد وعلمنا
عدم المجاز وعدم الاضمار وعدم التخصيص لان احتمال احد هذه الثلاثة
يمنع الجزم بما هو الظاهر من اللفظ فلا يفيد اليقين وعلمنا عدم النسخ لان
احتمال النسخ يمنع الجزم ببقاء المراد في الزمان الثاني الذي ورد فيه الناسخ
وعلمنا عدم المعارض العقلي الذي لو كان لترجح على النقل اذ العقل اصل
النقل لتوقف العلم بصدق النقل على العقل فلو لم يترجح المعارض العقلي
على النقل لترجح النقل عليه او وقعا في حيز التعارض والاول يوجب تكذيب
الاصل الذي هو العقل لتصديق الفرع الذي هو النقل وتكذيب الاصل
لتصديق الفرع مع الاستلزام تكذيب الاصل لتصديق الفرع تكذيب
الفرع ايضا لان تصديق الفرع مبني على تصديق الاصل فاذا انتفى
انتفى هذا اذا ترجح النقل على العقل واما اذا وقعا في حيز التعارض
لم يحصل اليقين في مقتضى النقل فثبت عدم اليقين مع وجود المعارض
العقلي قال الفصل الرابع اقول لما فرغ من الفصل الثالث

شرع في الفصل الرابع في احكام النظر وذكر فيه ثلثة مباحث الاول ان
النظر الصحيح يفيد العلم مطلقا والسمنية بضم السين وفتح الميم فرقة
من عبدة الاصنام تقول بالتناسخ انكروه مطلقا وجمع من المهندسين انكروه
في الالهيات وادعوا ان المقصود فيها الاخذ بالاخلق والاولى واما
الجزم فلا سبيل اليه واعترفوا به في العدديات والهندسيات لنا ان النظر
الصحيح اي المستجمع للشرائط يفيد العلم مطلقا سواء كان في التصورات
او التصديقات الالهية او في غير الالهية اما في التصورات فلما مر في الاقوال
الشارحة واما في التصديقات مطلقا فلانا نعلم بالضرورة ان من علم لزوم
شيء لشيء كلزوم طلوع الشمس لوجود النهار وعلم مع ذلك العلم وجود الملزوم
وهو وجود النهار في مثالنا او عدم اللازم وهو عدم طلوع الشمس علم
من الاول اي العلم بوجود الملزوم اي بوجود النهار وجود اللازم اي
طلوع الشمس ومن الثاني اي العلم بعدم اللازم اي عدم طلوع
الشمس عدم الملزوم اي عدم وجود النهار وايضا فان من علم ان
العالم ممكن وان كل ممكن فله سبب علم ان العالم له سبب فثبت ان الفكر الصحيح
في الالهيات يفيد العلم لان الدليل الثاني من الالهيات ولزم منه بطلان
المذهبين قال احتجت السمنية اقول احتجت السمنية بوجوه الاول
ان العلم الحاصل عقيب النظر ان كان ضروريا لما بان خلافه اي لما ظهر خطاؤه
لان الضروري امتنع خطاؤه لكن كثيرا ما ينكشف الامر بخلافه اي يظهر خطاؤه
وان كان نظريا عاد الكلام في لازم النظر الثاني ولزم التسلسل فان
قيل على تقدير ان يكون العلم الحاصل عقيب النظر الصحيح نظريا فان
عاد الكلام في لازم النظر الثاني لزوم التسلسل ممنوع فانه يجوز ان يكون
لازم النظر الثاني ضروريا اجيب بانه اذا كان العلم الحاصل عقيب
النظر نظريا يلزم ان يكون لازم النظر الثاني كذلك والا يلزم التحكم والتخصيص
بلا مخصص وحينئذ يلزم التسلسل وللقائل ان يقول تقرير هذا الوجه على
الوجه الذي ذكره المص ليس بمستقيم اما اولا فلان العلم الحاصل عقيب

النظر فهو ما حصل بالنظر وما حصل بالنظر فهو نظري فالترديد فيه
قبيح واما ثانيا فلان العلم الحاصل عقيب النظر اذا كان نظريا يكون
لازما للنظر المفيد له فلا احتاج الى نظر ثان حتى يعود الكلام في لازم النظر
الثاني اعلم ان الامام رحمه الله تع ذكر هذا الوجه في المحصل على وجه
لا يرد عليه شي مما ذكره فانه قال العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر
علم لا يجوز ان يكون ضروريا لان كثيرا ما ينكشف الامر بخلافه ولا نظريا
والا لزم التسلسل وهو ممنوع ولعل المص اراد هذا لكن عبارته لا تفيده
الوجه الثاني ان المطلوب ان كان معلوما فلا طلب لامتناع طلب المعلوم
ولعدم الفائدة في طلبه وان لم يكن معلوما فاذا حصل كيف نعرف
انه المطلوب الوجه الثالث ان الذهن لا يقوى على استحضار مقدمتين
معا لانا نجد من انفسنا انا متى وجهنا الذهن الى مقدمة تعذر علينا
في تلك الحالة توجيه الذهن الى مقدمة اخرى فالحاضر في الذهن ابدا
ليس الا العلم بمقدمة واحدة والمقدمة الواحدة لا تنتج بالاتفاق
واجيب عن الاول بان العلم بالمطلوب الحاصل عقيب النظر الصحيح ضروري
العلم باستلزام المقدمتين على الهيئة الخاصة للمطلوب ايضا
ضروري قوله لو كان ضروريا لما بان خلافه اي لما ظهر خطاؤه قلنا
الملازمة مسلمة ونفي اللازم ممنوع فان ظهور الخطاء بعد النظر الصحيح
ممنوع وللقائل ان يقول اختيار هذا الشق وهو ان العلم الحاصل
عقيب النظر الصحيح ضروري في الجواب ليس بمستقيم اما اولا
فلان العلم الحاصل عقيب النظر مستفاد من النظر والمستفاد
من النظر نظري لا يقال اراد بكونه ضروريا ان كل من حصل له العلم
بالمقدمتين على الهيئة الخاصة حصل له العلم بالنتيجة ضرورة لا انه
حصل بغير نظر لانا نقول لا يكون ح الجواب مطابقا للسؤال لان
الضروري في السؤال ما هو مقابل للنظري لا الضروري بهذا
المعنى ولهذا جعل النظري في مقابلته عند الترديد وايضا

لا يكون ح قوله وظهور الخطاء بعده ممنوع مستقيما فان انتفاء ظهور
الخطاء بعده لازم للضروري الذي هو مقابل للنظري لا الضروري
بهذا المعنى واما ثانيا فلانه ح لا مدخل لقوله والعلم باستلزام المقدمتين
معا على الهيئة الخاصة له ضروري في الجواب هذا تقرير الجواب عن
الوجه الاول على ما يدل عليه عبارة الكتاب ظاهرا واما على الوجه
الذي قرره الامام رحمه الله فبان يقال العلم بان الاعتقاد الحاصل
عقيب النظر علم ضروري فانه اذا حصل العلم بالمقدمتين بالضرورة
او بالنظر ثم العلم بالهيئة الخاصة فباستلزام الاعتقاد الحاصل عقيب
النظر الصحيح علم ان هذا الاعتقاد علم من غير افتقار الى نظر فالحاصل
ان التصديق بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم ضروري وان
كان المحكوم عليه في هذا التصديق وهو الاعتقاد الحاصل عقيب
النظر حصل بالنظر قوله لو كان ضروريا لما بان بعده خطاؤه قلنا ظهور
الخطاء بعد النظر الصحيح ممنوع واختار الامام في المحصل ان العلم
بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم ضروري نظري والتسلسل
غير لازم لان لزوم النتيجة عن المقدمتين اذا كان ضروريا وكانت
المقدمتان ضروريتين اي يقينيتين اما ابتداء او بواسطة شانها
كذلك فهو عنده علم ضروري بان اللازم من الضروري اي اليقيني
ضروري اي يقيني علم بالضرورة ان الحاصل علم من غير توقف على
شي اخر فلا يلزم التسلسل واما اختيار الامام من الترديد الشق الثاني
وهو انه نظري لان هذا التصديق متوقف على الاعتقاد الحاصل
عقيب النظر لانه هو المحكوم عليه في هذا التصديق وهو النظري
وما يتوقف على النظري نظري على راي الامام واختار الامام في
بعض كتبه انه ضروري على معنى ان كل من حصل له هذان العلمان
اضطر الى الجزم بكون الحاصل علما واجيب عن الوجه الثاني بان طرفي المطلوب
معلومان والنسبة بينهما مبهمة اي يكون النسبة الايجابية او السلبية

متصورة ولم يحصل عند العقل ان ايهما واقعة على التعيين قوله اذا كان
معلوما فلا طلب قلنا اذا كان المطلوب معلوما على هذا الوجه لم
يمتنع طلبه لانه من حيث التصور يتوجه الذهن فيطلب حصول
احدهما اى الحكم الايجابي او السلبي على التعيين قوله او احصل
كيف يعرف انه المط قلنا اذا احصل الحكم الايجابي او السلبي على
التعيين الذي هو المط يميز عن غيره وعلم بواسطة تصور الطرفين
ان الحاصل هو المط على ان قولهم اذا احصل كيف يعلم انه مطلوب
لا وجه له لان المط هو العلم الذي هو لازم النظر وهو حاصل وان
لم يحصل العلم بانه هو المطلوب لان العلم اللازم للنظر غير العلم بانه
هو المط ولم يلزم انتفاء الثاني انتفاء الاول واما خص الجواب
بالتصديق وان كان دليلهم شاملا للتصور ايضا لان الجواب عن التصور
قد تقدم واجيب عن الثالث بان الذهن يستحضر المقدمتين معا
كما يستحضر طرفي الشرطية ويحكم بالملازمة في المتصلة او المعاندة في
المنفصلة بينهما وذلك يدل على امكان اجتماع العلمين دفعة واحدة
في الذهن لان الحكم بالملازمة او المعاندة موقوف على تصورهما
معا لامتناع الحكم بالملازمة او المعاندة بين الشيئين بدون تصورهما
معا وللقائل ان يقول التصديق الذي هو لازم النظر اما يستفاد
من القول المولف من القضيتين اللتين كل منهما مشتمل على الحكم
وعلى تصوره ولا يكفي تصور الطرفين وتصور الحكم في حصول
القضية بل لا بد فيها من الحكم ونعلم بالضرورة ان الحكمين لا يمكن
ان يحصلا دفعة واحدة وان امكن تصورهما معا والحق ان
يقال ان الفكر من الاسباب المعدة لحصول المطلوب وكذلك
المقدمتان والاسباب المعدة لا يلزم اجتماعها بل يجوز ان يحصل
واحد بعد واحد قال واحتج المهندسون اقول احتج
المهندسون المنكرون لافادة الفكر العلم في الالهيات بوجهين

عقيب الفكر

الاول انه لو كان الفكر مفيدا للعلم في الالهيات لحصل العلم بنسبة
امر الى ذات الله تعالى واللازم باطل فالملزوم كذلك اما الملازمة
فظاهرة واما بطلان اللازم فلان العلم بنسبة امر الى ذات الله تع
هو التصديق والتصديق موقوف على تصور المحكوم عليه وبه
لامتناع العلم بانتساب امر الى غيره بدون تصور كل منهما فلو حصل
العلم بنسبة امر الى ذات الله تع لكان ذات الله تع متصورة لكن ذات
الله تعالى غير متصورة فانه غير معقولة ولا جائزة التعقل لما سنذكره في
الكتاب الثاني في الالهيات فلا يكون ذات الله تعالى محكوما عليه
والثاني ان اظهر الاشياء للانسان واقربها اليه هويته التي يشير
اليها كل واحد بقوله انا ولم يكن النظر مفيدا للعلم بها لانه لو كان مفيدا
للعلم بها لما اختلف العقلاء فيها واللازم بط اما الملازمة فظاهرة
واما بطلان اللازم فلانك ترى في مباحث النفس اختلافات كثيرة
في ان النفس ماهي وكيف فان بعضهم قالوا ان النفس هي هذا الهيكل
المحسوس والى هذا ذهب اكثر المعتزلة وجماعة من الاشاعرة و
بعضهم قالوا ان النفس اجسام لطيفة نورانية سارية في هذا
الهيكل المحسوس سريان ماء الورد في الورد والنار في الفحم و
ذلك السارى هو المخاطب والمثاب والمعاقب والحافظ لهذا
الهيكل المحسوس عن تطرق الفساد اليه واذا فارقه تداعى
الى الانفكاك والى هذا مال امام الحرمين وطائفة عظيمة من القدماء
ومنهم من قال النفس جزء لا يتجزى في القلب ويعزى هذا الى
النظام وابن الراوندي ومنهم من قال النفس المزاج فما دام البدن
على ذلك المزاج الذي يستحقه بحسب نوعه كان مصونا عن الفساد
فاذا خرج عن ذلك القدر من الاعتدال بطل المزاج وتداعى البدن
الى الانفكاك وهذا مذهب القدماء من الاطباء ومنهم من قال انها
عبارة عن النفس الناطقة وهي جوهر مفارق لا متحيز ولا حال في

المنجز مدبر لهذا الهيكل المحسوس حافظ له قايم مخاطب معاقب
مثاب والى هذا صار المحققون من الحكماء واختيار الغزالي واكثر
ارباب المكاشفات من الصوفية واذا كان حال الانسان مع اظهر
الاشياء له واقربها اليه ذلك فما ظنك بابعدها عن الاوهام والعقول
وهو ذات البديع المقدس عن احاطة العقل به وادراك الوهم
اياه واجيب عن الاول بان التصديق موقوف على تصور الطرفين
باعتبار ما لا على تصور الطرفين بحقيقتهما وذات البديع كذلك اي
متصور باعتبار ما فيجوز ان يتحقق التصديق بانتساب امر اليه
فيصح ان يكون النظر في الالهيات مفيدا للعلم واجيب عن الثاني
بان اختلاف العقلاء في مباحث النفس لا يقتضي عدم افادة
النظر العلم لجواز ان يكون اختلافهم بسبب عدم اتيانهم بالنظر
الصحيح بسبب اخلالهم ببعض الشرائط المعتبرة في النظر الصحيح وما
ذكرتم لا يدل على امتناع العلم من النظر في الالهيات بل ويدل على
عسر العلم من النظر في الالهيات ولا شك في عسره اذ الوهم يلابس
العقل في ماخذه فان ماخذ العقل في المسائل الالهية من الطبيعيات
التي هي مدركة بالوهم فيلابس اي يخالط الوهم العقل في ماخذه التي
هي الطبيعيات والباطل يشاكل الحق في مباحثه فان قضاء الوهم
فيما ليس من المحسوسات باطل يشاكل الحق فانه يحكم على ما ليس
بمحسوس حكمه على المحسوس قياسا عليه ولاجل ان الوهم
يلابس العقل في ماخذه والباطل يشاكل الحق في مباحثه تخالفت
في بحث الالهيات الآراء وتصادمت الاهواء والسلف منعوا عن
البحث في الالهيات الا افرادا من الاذكياء الذين لهم عقيدة
صافية في الدين لا تنحرف عنها بالشبهة ثالث فروع
اصول لما بين ان النظر الصحيح يفيد العلم رتب عليه فروعا
ثلثة الاول النظر الصحيح بعد الذهن لقبول النتيجة من مبدا فياضها

والنتيجة تفيض عليه عقيب النظر الصحيح بطريق العادة عند الشيخ
ابي الحسن الاشعري اي النظر الصحيح يستعقب العلم لاطراد العادة
بذلك كحصول الشبع عقيب الاكل من غير وجوب ووجوبا عند الحكماء
اي النظر الصحيح يعد الذهن والنتيجة تفيض عليه عقيبه على سبيل
الوجوب واختيار امام الحرمين والاصح عند الامام وقالت المعتزلة
النظر الصحيح يولد النتيجة في الذهن ومعنى ان يوجب وجود شي
وجود شي آخر قالوا الفعل الصادر من الفاعل بلا واسطة هو المباشرة
وبواسطة هو التوليد كحركة اليد والمفتاح فان حركة المفتاح بتوسط
حركة اليد فيكون توليدا والنتيجة تولدت من الناظر بتوسط
النظر واحتج الاشاعرة بان العلم الحادث بالنتيجة امر ممكن والبديع
قادر على كل الممكنات فاعل لجميعها ابتداء بالاختيار ولا يكون صدور
الفعل العلم بالنتيجة عنه واجبا بل واقعا عادة وللقائل ان
يقول صدور العلم بالنتيجة بالاختيار لا ينافي الوجوب مطلقا
بل ينافي الوجوب بغير الاختيار ويجوز ان يكون الاثر الصادر
من الفاعل بالاختيار واجبا بالاختيار والمعتزلة لما اعتقدوا
اسناد افعال الحيوانات الى انفسها واسندوا العلم الى الناظر
بتوسط النظر حكموا بالتوليد والدليل على ان حصول العلم
بالنتيجة عقيب النظر الصحيح واجب انه متى حصل العلم بالمقدمتين
المشتملتين على شرائط الانتاج لزم العلم بالنتيجة سواء فرضت
عادة اولا فان كل من علم ان العالم متغير وكل متغير ممكن مع حضور
هذين العلمين في الذهن يمتنع ان لا يعلم ان العالم ممكن والعلم
بهذا الامتناع ضروري الفرع الثاني زعم الشيخ ابو علي بن
سينا ان حضور المقدمتين في الذهن اعني الصغرى والكبرى
لا يكفي للعلم بانتساب الاكبر الى الاصغر بل لا بد مع استحضار
المقدمتين من امر آخر وهو التفطن لكيفية اندراج المقدمة الجزئية

بعد

تحت الكليه اى العلم باندراج الاصغر تحت الاكبر فانه لو اسفى هذا
العلم اعنى العلم بالاندراج لم يحصل العلم بالنتيجه كما اذا علم ان هذا الحيوان
بغله وعلم ايضا ان البغله عاقر ثم مع العلم بهذه المقدمه الكليه رأى
بغله منتفخ البطن فظن انها حبلى لعدم التفطن لاندراج هذه البغله
تحت قولنا كل بغله عاقر وهو حق قال الامام وهذا ضعيف لان
اندراج احدى المقدمتين تحت الاخرى اما ان يكون معلوما مغايرا
لتينك المقدمتين وح يكون مقدمه اخرى لابد منها فى الانتاج ويكون
الكلام فى كيفيه التيامها مع الاوليين كالكلام فى كيفيه التيام الاوليين
ويفضى ذلك الى اعتبار ما لا نهايه له من المقدمات واما ان لا يكون
معلوما مغايرا للمقدمتين وح استحال ان يكون شرطا فى الانتاج لان
الشرط مغاير للمشروط وههنا لا مغايرة فلا اشتراط واما حديث البغله فذلك انما يمكن اذا كان الحاضر فى الذهن احدى المقدمتين فقط اما
الصغرى واما الكبرى اما عند اجتماعهما فى الذهن فلا نم انه يمكن الشك
فى النتيجه ولقائل ان يقول نختار الاول وهو ان اندراج احدى
المقدمتين تحت الاخرى معلوم مغاير لتينك المقدمتين قوله لو كان
كذلك لكان مقدمه اخرى قلنا ان عنيت بكونه مقدمه اخرى هو
ان الانتاج يتوقف عليه فمسلم لكن لا يلزم من ذلك احتياج الى
التيام بينه وبين الاوليين بل لابد من دليل وان عنيت نقول لكن
انها مقدمه اخرى انها مقدمه نسبتها الى احدى المقدمتين نسبة
الصغرى الى الكبرى او بالعكس حتى تحتاج الى الالتيام بينهما واندراج
احديهما فى الاخرى فممنوع واما حديث البغله فللشيخ ان يقول لو
لم نعلم بان هذه البغله عاقر داخله تحت قولنا كل بغله عاقر لا نعلم
ان هذه البغله عاقر واعلم ان ما ذكره الشيخ معلوم الصحة بالضرورة
فان العلم باندراج الصغرى فى الكبرى امر لابد منه فى حصول العلم
بالنتيجه واما ان العلم بالمقدمتين هل يمكن حصوله بدون هذا العلم ففيه

كلام والشيخ لم يذكر حديث البغله على انه دليل على مطلوبه وانما اورده
على سبيل المثال فالاعتراض عليه بالمنع يكون اعتراضا على المثال
فقول المص الاشبه انه لابد بعد استحضار المقدمتين من ملاحظة
الترتيب والهيئة العارضتين لهما والا اى لو لم يكن الانتاج موقوفا بعد
استحضار المقدمتين على ملاحظة الترتيب والهيئة العارضتين لهما
لما تفاوتت الاشكال الاربعة فى جلاء الانتاج وخفائه اشارة
الى ان الصواب ما ذكره الشيخ الفرع الثالث المشهور ان النظر
الفاسد اى الذى يكون احد جزئيه المادة او الصورة او كلاهما
فاسدا اى لم يكن مشتملا على الشرائط المعتبرة فى الانتاج بحسب
المادة او الصورة او بحسبهما لا يستلزم الجهل الذى هو ضد العلم
وهو الجزم بنتيجه كاذبة وقيل بخلافه اى النظر الفاسد يستلزم
الجهل الذى هو ضد العلم قال الامام وهو الحق عندى فان كل من
اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر مع حضور
هذين الجهلين استحال ان لا يعتقد ان العالم غنى عن المؤثر وهو
جهل ثم احتج من قال ان النظر الفاسد لا يستلزم الجهل بان النظر
الفاسد لو استلزم الجهل لكان نظر المحق فى شبهة المبطل يفيده
الجهل اجاب الامام بانه معارض بان النظر فى الدليل لو افاد
العلم لكان نظر المبطل فى دليل المحق يفيد العلم فان جعلت تمسكا
شرط الافادة اعتقاد حقيه تلك المقدمات فهو جوابنا عما قالوه
بان يقال المحق اذا نظر فى شبهة المبطل لم يحصل له الجهل بتلك
المسئله لانه فقد شرط افادته الجهل لان من شرط افادة الجهل
اعتقاد صحة تلك المقدمات قال المصنف والحق انه ان كان الفساد
مقصورا على المادة استلزم النظر الفاسد الجهل وان لم يكن الفساد
مقصورا على المادة لم يستلزم النظر الفاسد الجهل لان الفساد
اذا كان مقصورا على المادة يكون القياس مستلزما للنتيجه

لما عرفت ان القياس الذي يكون مقدماته كاذبة يلزمه النتيجة
وذلك كالمثال الذي ذكره الامام وان كان الفساد مقصورا
على الصورة او شاملا للصورة والمادة لم يستلزم النتيجة لانتفاء
ماله صلاحية الاستلزام اذ المستلزم هو القياس على الوجه
الخاص **قال** الثاني انه كاف في معرفة الله تعالى **اقول** المبحث
الثاني ان النظر الصحيح كاف في معرفة الله تعالى ولا حاجة الى المعلم
ويدل عليه ما ذكرناه ومن ان الانسان العاقل اذا علم ان العالم
ممكن وان كل ممكن فله سبب علم ان العالم له سبب سواء كان هناك
معلم او لم يكن خلافا للاسماعيلية فانهم يوجبون نصب الامام و
يحيلون خلو زمان من الازمنة عن وجود امام معصوم يهدي
الخلق الى معرفة الله تعالى ويعلمهم طريق النجاة ويرشدهم الى
الخيرات ويحذرهم عن السيئات ويقولون لا يمكن معرفة الله تع
الا من قول المعلم المعصوم ولهذا سموا بالتعليمية ثم افترقوا فرقتين
فرقة قالوا العقل لا يهتدي الى معرفة الله تعالى اصلا بل هو معزول
بالكلية عن المطالب الالهية وفرقة قالوا العقل ليس بمعزول
عن الوقوف على الامور الالهية بالكلية لكن غير مستقل بالمعرفة
بل لا بد من امام يرشده الى وجوه الادلة ويوقفه على دفع الشبه
ورفع الشكوك وشبه عقل الامام الى عقول الناس بنسبة الشمس
الى الابصار فكما ان الابصار لا تقوى على ادراك المبصرات في
الظلمة فاذا طلعت الشمس تقوى الابصار بنور الشمس فيمكنها
ادراك المبصرات كذلك عقول الناس قاصرة عن ادراك المعارف
الالهية وبوجود الامام تقوى عقولهم بعقل الامام فاقتدروا
على ادراك المعارف واحتجت الاسماعيلية على ان النظر الصحيح
غير كاف في معرفة الله تعالى بل لا بد من معلم بوجهين الاول
ان الخلاف والمراء اي المجادلة مستمر بين العقلاء في المطالب

الالهية ولو كفى العقل في ذلك لما كان كذلك اي لما كان الخلاف والمراء
مستمرا بين العقلاء في ذلك واللازم باطل بالضرورة فالملزوم
كذلك فلا بد من حاكم اخر غير العقل وهو الامام المعصوم الثاني ان
الانسان وحده لا يستقل بتحصيل اضعف العلوم كعلم الحياكة
والخياطة والنحو والنجوم بل لا بد من استاد يهديه واذا كان
حالهم كذلك في اضعف العلوم فما ظنك باصعبها وهي معرفة الله
تعالى وصفاته واحكامه واجيب عن الاول بان العقلاء لو اتوا
بالنظر الصحيح فانهم لو اتوا بالنظر الصحيح لما وقع لهم استمرار
الخلاف والمراء واجيب عن الثاني بانه لا نزاع في العسر فان العسر
مسلم ولا شك انه لو كان معلم يعلم المبادئ التي تتالف منها الحجج
ويعلم الحجج ويزيل الشكوك والشبه كان اوفق واسهل وانما النزاع
في الامتناع وما ذكرتم لا يدل على الامتناع **قال** الثالث في وجوبه
اقول اعلم ان الناس اختلفوا في وجوب معرفة الله تعالى فذهب
الحشوية الذين قالوا الدين يتلقى من الكتاب والسنة الى ان معرفة
الله تعالى غير واجبة بل الواجب الاعتقاد الصحيح المطابق و
ذهب جمهور المسلمين الى ان معرفة الله تعالى واجبة ثم افترق هولاء
فرقتين فرقة قالوا طريق معرفة الله تعالى انما هو الرياضة وتصفية
الباطن وهذا مذهب المتصوفة واصحاب الطريقة وفرقة
قالوا طريق معرفة الله تعالى انما هو النظر وهو قول الاشاعرة
والمعتزلة فالاشاعرة والمعتزلة اتفقوا على ان معرفة الله تعالى
واجبة والنظر طريقها وهو واجب ثم اختلفوا فذهب الاشاعرة
الى ان وجوب النظر بالشرع وذهب المعتزلة الى انه بالعقل و
لنرجع الى حل المتن فنقول النظر في معرفة الله تعالى واجب باتفاق
اصحابنا والمعتزلة اما عند اصحابنا فبالشرع لقوله تعالى قل انظروا
ماذا في السموات والارض ونحوه كقوله تعالى اولم ينظروا في ملكوت

تعاقب الى ... ويقولون لو كان العقل مستقلا في
ادراك الاشياء على ما هي عليه لاتفق كل واحد منهم
بالنظر الصحيح ولو كان كذلك لما وقع الاختلاف
منهم وجوابه ان تعاقب الامر صدق ان شرطية
وانما تصدق اذ لو استعمل كل عقل بالايمان
بالنظر على الوجه الصحيح وهو ممنوع

القول بان طريق معرفة الله هو النظر
فقط لا يلائم ما سياتي من ان امتناع
العرفان بغير النظر ممنوع

السموات والارض وأما عند المعتزلة فبالعقل لان معرفة الله تعالى
واجبة عقلا لان شكر الله واجب عقلا لان نعمه على العبد كثيرة
قال الله تعالى واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة وشكر المنعم واجب
عقلا لان دفع الخوف عن النفس واجب عقلا وبالشكر يندفع
الخوف عن النفس فشكر الله واجب عقلا وشكر الله تعالى يتوقف
على معرفة الله تعالى فمعرفة الله تعالى واجبة عقلا وهي لا تحصل الا
بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق اي الذي يجب في كل حال الا به وكان
مقدورا فهو اي النظر واجب عقلا واحترز بالمطلق عن المقيد مثل الزكوة
فانها واجبة مقيدة بحصول النصاب ولا تجب عند عدم النصاب
واحترز بقوله وكان مقدورا عن الواجب الذي لا يتم الا بامر يكون
ذلك الامر ليس مقدورا للمكلف فان ما لا يتم الواجب الا به اذا
كان غير مقدور للمكلف لا يستدعي وجوب الواجب وجوبه والا
يلزم تكليف ما لا يطاق واعترض على هذا الدليل بان مبناه على
حكم العقل بان معرفة الله تعالى واجبة عقلا وسياتي الكلام في ان
حكم العقل باطل بل الحاكم الشرع وعلى امتناع العرفان بغير النظر
فانه اذا امكن العرفان بغير النظر لم يجب النظر عقلا وامتناع العرفان
بغير النظر ممنوع واما الدليل على امتناعه ولم لا يجوز ان تحصل معرفة
الله تعالى بالامام المعصوم كما هو راي الاسماعيلية او بالالهام كما هو
راي حكماء الهند او بتصفية الباطن كما تقوله اهل الحق وايضا مبنى
الدليل مبني على استحالة التكليف بالمحال واستحالة التكليف بالمحال
ممنوع واعترض على دليل المعتزلة ايضا بانه لو وجب النظر
بالعقل لوجب قبل البعثة لانه حينئذ يكون وجوب النظر غير موقوف
على البعثة بل على العقل والعقل قبل متحقق والوجوب قبل
البعثة يلزمه التعذيب بترك الواجب لكن قوله تعالى وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا نفي الوجوب قبل البعثة لنفي لازم

الوجوب الذي هو التعذيب ونفي الوجوب قبل البعثة يلزمه نفي الوجوب
العقلي ونفي الوجوب العقلي يستلزم الوجوب الشرعي فدل
قوله تعالى وما كنا معذبين على انه ليس الوجوب الا من الشرع
قيل لو وجب النظر بالشرع لزم افحام الانبياء واللازم ظاهر
البطلان بيان الملازمة ان المكلف لا ينظر ما لم يعلم وجوب النظر
عليه ولا يعلم وجوب النظر عليه الا بالنظر لان وجوب النظر
ح بالشرع فلا يعلم وجوب النظر الا بثبوت الشرع وثبوت الشرع
يتوقف على دلالة المعجزة على صدق النبي ودلالة المعجزة على
صدقه موقوفة على النظر فالعلم بوجوب النظر موقوف على
النظر والنظر موقوف على العلم بوجوبه فيدور فيلزم الافحام
قلنا لو وجب النظر عقلا لزم افحام الانبياء واللازم باطل بيان
الملازمة ان وجوب النظر غير ضروري اذ هو متوقف على مقدمات
يتوقف على انظار دقيقة فان العلم بوجوب النظر يتوقف
عند المعتزلة على العلم بوجوب معرفة الله تعالى وعلى العلم بان
النظر طريق اليها ولا طريق اليها سواه وان ما لا يتم الواجب الا
به فهو واجب وكل هذه المقدمات نظري يحتاج الى انظار دقيقة
والموقوف على النظري نظري فوجوب النظر نظري فللمكلف
المخاطب ان يقول لا انظر ما لم اعلم وجوب النظر ولا اعلم وجوبه
الا بالنظر فيتوقف النظر على العلم بوجوبه والعلم بوجوبه
يتوقف على النظر فيلزم الدور ويلزم الافحام قال الكتاب
الاول في الممكنات اقول لما فرغ من المقدمة شرع في الكتب
وجعل الكتاب الاول في الممكنات لان الممكنات مبادي للالهيات
والعلم بالمبادي مقدم على العلم بما له المبادي وذكر فيه ثلاثة
ابواب لانه لا يخلو اما ان يكون جوهرا او عرضا او ما هو شامل
لهما وهو الامور الكلية وهي الامور العامة اي الشاملة لجميع

الموجودات الباب الاول فى الامور الكليه الباب الثانى في
الاعراض الباب الثالث فى الجواهر وجعل الباب الاول في
الامور الكليه لانها مباد لمباحث الاعراض والجواهر وذكر في
الباب الاول سته فصول الفصل الاول فى تقسيم المعلومات الفصل
الثانى فى الوجود والعدم الفصل الثالث فى الماهيه الفصل
الرابع فى الوجوب والامكان والقدم والحدوث الفصل الخامس
فى الوحدة والكثرة الفصل السادس في العله والمعلول الفصل
الاول فى تقسيم المعلومات على راى الاصحاب والمعتزله والحكماء
والاصحاب الذين لا يثبتون الحال قسموا المعلوم الى الموجود في
الخارج والى المعدوم فيه لان المعلوم اما ان يكون متحققا في
الخارج وهو الموجود او لا يكون متحققا فى الخارج وهو المعدوم
ومن اصحابنا من ثلث القسمه وقال المتحقق فى الخارج ان تحقق
باعتبار نفسه مع قطع النظر عن غيره اى لا يكون تحققه تابعا
لتحقق غيره فهو الموجود وان تحقق باعتبار غيره اى تحققه
تابع لتحقق غيره فهو الحال كالاجناس والفصول ولا ضرورة في
ان يحمل الاجناس والفصول على غير ما هو المصطلح عند المنطقيين
لان ذكر الاجناس والفصول لاجل المثال لا لحصر الحال فيهما وحدّوا
الحال بانه صفة غير موجودة ولا معدومة فى نفسها قايمة بموجود
فقوله صفة احترز به عن الذات فان الذات ليس بحال وقوله
غير موجودة فى نفسها احترز به عن الصفات الموجودة وقوله
ولا معدومة احترز به عن الصفات العدميه وقوله قايمة بموجود
احترز به عن الصفات التى هى غير موجودة فى نفسها وغير
معدومة وغير قايمة بالموجود فيل ان هذا الحد انما يستقيم على
راى اصحابنا واما المعتزله فلا يستقيم على اصلهم فان من الاحوال
ما يثبت فى العدم كالجوهرية فهى اذن صفة لغير موجود فيكون

لغيره بالذات مخالفا له فى الحقيقة ومشاركا للآخر فى مفهوم هذا
العارض الذى هو الوجود المشترك فيكون الواجب حقيقة
مخالفة للممكنات مشاركة لها فى الوجود الذى هو عارض زائد على
حقيقته وهو عين المدعى وللقائل ان يقول الوجود المطلق
الذى هو وصف مشترك بين وجود الواجب ووجود الممكنات
مقول على الوجودات التى هى افراده بالتشكيك لان المقول
بالتشكيك هو كلى واقع على افراده لا على سواء بل على
اختلاف اما بالتقدم والتاخر مثل وقوع المتصل على المقدار و
على البياض الحاصل فى محله واما بالاولويه وعدمها كوقوع
الواحد على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم بوجه اخر غير الوجه
الذى هو به واحد واما بالشدة والضعف كوقوع الابيض على
الثلج والعاج ووقوع الوجود على الوجودات التى هى عوارض
الماهيات محتمل لهذه الاختلافات فانه يقع على وجود العله
ووجود معلولها بالتقدم والتاخر وعلى وجود الجوهر ووجود
العرض بالاولويه وعدمها وعلى وجود القار ووجود غير
القار بالشدة والضعف فيكون الوجود مقولا بالتشكيك على
الوجودات واما قوله وان سلم فالتشكيك لا يمنع مساواة الافراد
في تمام الحقيقة فغير مستقيم قوله والا يلزم التركيب او المباينه
الكليه بين الوجودين قلنا المباينة الكليه بين الوجودين
في الحقيقة لا تنافى الاشتراك فى العارض فجاز ان يكون الفرد
من الوجود الذى هو عين حقيقة الواجب مباينا بالكليه
للافراد التى هى وجودات الممكنات مع اشتراك الجميع فى الوجود
المطلق الذى هو عارض لتلك الافراد واما قوله وان سلمت
المعروضات كان كل منهما مخالفا لغيره بالذات ومشاركا له في
مفهوم هذا العارض وهو عين المدعى مع انه مناف لما قيل اولا

فباطل اما انه مناف لما قبل اولا فلان ما قبل اولا هو انه لا يمنع التشكيك
المساواة في تمام الحقيقة فقد اوجب تحقق المساواة مع التشكيك
وتباين المعروضات بالكلية على تقدير التشكيك مناف له واما انه
باطل فلان المدعى ان وجوده الخاص زايد على ماهيته كالوجود
الخاص للممكنات وهذا لم يلزم من التشكيك ومن مباينة المعروضات
بالكلية بل التشكيك يقتضي كون الوجود المطلق زايدا على الوجودات
الخاصة والمباينة في المعروضات يقتضي مباينة الوجود الخاص
للواجب للوجود الخاص للممكنات وهذا لا يستلزم كون الوجود
الخاص عارضا في الواجب كما في الممكنات والمدعى ليس الا هذا
الوجه الثاني لو كان الواجب هو الوجود المجرد لكان مبدأ
الممكنات هو الوجود وحده اي من حيث هو من غير اعتبار
شيء آخر واللازم باطل اما الملازمة فلان مبدأ الممكنات هو الواجب
والواجب هو الوجود المجرد وليس لقيد التجرد مدخل في
التأثير والا لكان السلب جزءا من مبدأ الممكنات وهو محال واما
بطلان اللازم فلانه لو كان مبدأ الممكنات الوجود وحده
لشارك الواجب كل وجود في المبدأية لان كل وجود مساو للواجب
في الوجود من حيث هو هو وهو محال قيل لا نم ان مبدأ الممكنات
لو كان الوجود المجرد للزم ان يكون السلب جزءا من المبدأ
وانما يلزم ذلك لو كان التجرد جزءا من المؤثر وهو ممنوع فانه
يجوز ان يكون التجرد شرطا لتأثير المبدأ لا جزؤه ويجوز ان
يكون السلب شرطا لتأثير المؤثر اجاب المصنف بانه ح يكون كل
وجود سببا الا انه تخلف عنه اثره لفقد شرطه الذي هو ممكن
الحصول ولقائل ان يقول مبدأ الممكنات هو الوجود الخاص
الذي هو عين الواجب وهو مباين لوجود الممكنات ومشارك له
في الوجود المطلق الذي هو عارض للوجود الخاص للواجب

للماء وهو الجوهر والى حال في المتحيز وهو العرض والى ما يقابلهما
اي يقابل المتحيز والحال في المتحيز وهو المحدث الذي ليس بمتحيز
ولا حال في المتحيز ثم المتكلمون احالوا المحدث الذي ليس بمتحيز ولا
حال في المتحيز لانه لو كان المحدث الذي ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز
متحققا لشاركه الباري تعالى في ذلك وخالفه في غيره لان ما به المشاركة
غير ما به المخالفة فيلزم تركيب الواجب مما به المشاركة ومما به
المخالفة وهو ممتنع ومنع بان الاشتراك في العوارض لا سيما الاشتراك
في السلب لا يستلزم التركيب في الذات فان البسائط متشاركة
في العوارض كالوجود والحدوث والوحدة ولا تركيب
في ذاتها وكل بسيطين متشاركان في سلب غيرهما عنهما ولا
تركيب في ذاتيهما قال الفصل الثاني في الوجود والعدم
اقول الفصل الثاني في الوجود والعدم وذكر فيه خمسة
مباحث الاول في تصور الوجود الثاني في كونه مشتركا الثالث
في كونه زايدا الرابع في ان المعدوم ليس بثابت الخامس في الحال
المبحث الاول في تصور الوجود تصور الوجود بديهي لوجوه
ثلاثة الاول ان الوجود جزء لوجودي المتصور بديهة وجزء
المتصور بديهة متصور بديهة فالوجود متصور بديهة فتصور
الوجود بديهي وفيه نظر اما اولا فلانه انما يلزم من تصور وجودي
بديهة تصور الوجود بديهة اذا كان الوجود طبيعة نوعية
مشتركة بين الوجودات وهو ممنوع اما على راي من يقول وجود
كل شيء مختص به ولا اشتراك الا في اللفظ فظاهر واما على راي
من يقول الوجود معنى مشترك بين الوجودات فلانه مقول
بالتشكيك على الوجودات والمقول بالتشكيك على الافراد خارج
عن حقيقة الافراد فالوجود خارج عن وجودي ولا يلزم من
تصور الشيء تصور ما هو خارج عنه عارض له واما ثانيا فلانه على

انه ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز صح

نقدير ان يكون الوجود جزء لوجودي فانما يلزم من تصور
وجودي بديهة تصور الوجود بديهة اذا كان تصور وجودي
الذي هو بديهي تصور وجودي بحقيقته وهو ممنوع واما
اذا كان تصور وجودي بوجه ما بديهة فلا يلزم من تصور
وجودي بوجه ما بديهة تصور الوجود بديهة والوجه الثاني
ان التصديق البديهي بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان
اي التصديق البديهي بان الشيء اما ان يكون موجودا واما
ان يكون معدوما مسبوق بتصور الوجود والعدم وتصور
مغايرتهما المستلزم لتصور الاثنينية المتوقف تصورها
على تصور الوحدة ضرورة توقف التصديق على تصور
اطرافه والسابق على البديهي اولى بان يكون بديهيا فتصورات
هذه الامور بديهية قيل هذا التصديق ان كان بديهيا مطلقا
اي يكون بديهيا بجميع اجزائه لم يحتج كون الوجود بديهي التصور
الي دليل لانه اذا كان بجميع اجزائه بديهيا ومن جملة اجزائه الوجود
يكون الوجود بديهي التصور فلم يحتج الى دليل على بداهته و
ان لم يكن بديهيا مطلقا لم يفد لانه اذا لم يكن بديهيا مطلقا يكون
بعض اجزائه غير بديهي فاحتمل ان يكون الوجود من ذلك البعض
فلا يلزم بداهته واجيب بان بداهته مطلقا متوقفة على
بداهة العلم بالجزء لا على حصول العلم ببداهة العلم بالجزء
فجاز ان يكون العلم بالجزء بديهيا ولم يعلم بداهته فيحتاج اثبات
البداهة للعلم الى دليل ويمكن ان يقال في ابطال هذا الوجه ان
هذا التصديق ان علم انه بديهي مطلقا لم يحتج الى دليل لانه اذا
علم انه بديهي مطلقا علم ان العلم باجزائه بديهي فيعلم ان العلم
بالوجود بديهي فلم يحتج اثبات بداهة العلم بالوجود الى دليل
وان لم يعلم انه بديهي مطلقا لم يفد لانه ح يحتمل ان يكون بعض

بداهته ح

مطلقا م

بالجزء م

اجزائه غير بديهي والوجود منه ولا يمكن ان يقال العلم ببداهته
مطلقا لا يتوقف على العلم ببداهة العلم بالجزء لان العلم ببداهته
مطلقا بدون العلم ببداهة العلم بالجزء محال ثم رد المص هذا الوجه
بانه لقائل ان يقول التصديق موقوف على تصور كل من
اطرافه باعتبار لا على تصور حقيقته فبداهة تصور
الوجود باعتبار لا يقتضي بداهة تصور حقيقة الوجود
ولا بداهته من كل الوجوه فجاز ان يكون تصوره باعتبار
بديهيا وتصور حقيقته او ساير الوجوه غير بديهي وايضا
لقائل ان يقول لا نم ان السابق على التصديق البديهي اولى
بان يكون بديهيا فان التصديق البديهي هو الذي لا يتوقف
حكم العقل فيه الا على تصور طرفيه فجاز ان يكون كل من
تصور طرفيه او احدهما بالكسب مع انه سابق على التصديق
البديهي الوجه الثالث ان الوجود بديهي التصور لانا
نتصور الوجود فتصوره اما بالبديهة او بالكسب اذ لا واسطة
بينهما والثاني ممتنع فتعين الاول واما قلنا ان الثاني ممتنع
لانه لو كان كسبيا لكان كسبه اما بالحد او بالرسم واللازم لان الوجود
بسيط لانه لو كان مركبا لكان له جزء فجزؤه اما موجود او معدوم
وكل منهما ممتنع اما الاول فلامتناع تركب الشيء من الموصوف به و
الا يلزم ان يكون الشيء جزء لنفسه واما الثاني فلامتناع تركب
الشيء من الموصوف بنقيضه والا يلزم ان يكون نقيض الشيء
جزء له فلا يكون للوجود جزء فلا يكون مركبا فيكون بسيطا
فلا حد ولا رسم لان الرسم انما يمكن بما هو اعرف منه ولا شيء
اعرف من الوجود وان كان شيء اعرف من الوجود فالرسم
لا يعرف كنه حقيقة الشيء وعلى الوجه الذي قررناه فيه
الاعتراض بانه لا يلزم من امتناع تعريف الشيء بداهته والعاقل

العلم م

باطل م

ان نقول لا نم ان جزء الوجود اذا كان موجودا يلزم ان يكون
الوجود جزء نفسه وانما يلزم ان يكون الوجود جزء من
الموجود اذا كان اعتبار الوجود مع الموجود بالجزئية وهو
ممنوع فان الموجود هو شيء له الوجود واعتبار الوجود معه
بالعروض فلا يلزم ان يكون الوجود جزء نفسه لا يقال ح يلزم
ان يكون ما فرضناه جزء للوجود معروضا له وهو ممتنع لانا
نقول لا امتناع في كون جزء الشيء معروضا له واعتبر الناطق
بالنسبة الى الانسان فانه اذا قيل الناطق انسان يكون قضية
صادقة لان كلا من المتساويين يصدق على الاخر فالانسان
المحمول على الناطق لا يكون تمام حقيقة الناطق ولا داخلا في
حقيقة الناطق فيكون خارجا لازما له وكل محمول لازم عارض
والموضوع معروض له واعلم ان الحق ان تصور الوجود بديهي
ولا شيء اعرف من الوجود فان كل ما يعلم فانما يعلم بالوجود ولا يعلم
الوجود بشيء وقولنا تصور الوجود بديهي قضية بديهية فان
الحكم فيها لا يتوقف الا على تصور الطرفين والبديهي لازم بين
لتصور الوجود فلا يحتاج في اثباته لتصور الوجود الى وسط
بل يكفي فيه تصور الطرفين لكن قد يشكل على بعض الاذهان الجزم
بالنسبة الواقعة بين طرفي التصديق لعدم تصور طرفيه على
الوجه الذي يتوقف عليه الجزم فان الوهم يزاحم العقل في
ادراك المعقولات فلا يقع تصور طرفي التصديق البديهي
كما هو حقه فيحتاج الى تنبيه فما يذكر لبيانه انما هو تنبيه لتتنبه
النفس فتتصور طرفي التصديق على الوجه الذي يتوقف
عليه لا برهان وان كان على صورة البرهان فالمنع والمعارضة
لا يجدي فيه كثير نفع قال الثاني في كونه مشتركا اقول
لما فرغ من المبحث الاول في تصور الوجود شرع في المبحث

الثاني في كون الوجود مشتركا فمفهوم الوجود وصف مشترك بين
جميع الموجودات عند جمهور المحققين من الحكماء والمتكلمين
وخالفهم الشيخ ابو الحسن الاشعري فانه قال وجود كل شيء عين
ماهيته ولا اشتراك الا في لفظ الوجود واختار المصنف ما ذهب
اليه الجمهور واحتج عليه بوجهين احدهما يقرره انه لو لم يكن الوجود
مشتركا بين جميع الموجودات لما تحقق الجزم بوجود الشيء مع
التردد في كون الشيء واجبا وجوهرا او عرضا واللازم باطل فالملزوم
مثله اما الملازمة فلانه لو لم يكن الوجود مشتركا لكان مختصا سواء
كان ذاتيا للخصوصيات بان يكون تمام ماهيته او فصلا له او عرضيا
له وعلى التقديرين يلزم من التردد في الخصوصيات التردد فيه
ضرورة استلزام التردد في الخصوصيات التردد في ذاتياتها
المختصة وخواصها فان انتفاء الشيء يستلزم انتفاء ذاتيه
المختص وانتفاء خاصته المختصة فيلزم من التردد في كون
الشيء واجبا وجوهرا او عرضا التردد في وجوده واما بيان بطلان
اللازم فلانا نجزم بوجود الشيء ونتردد في كونه واجبا وجوهرا
وعرضا فانا اذا تحققنا وجود ممكن جزمنا بوجود سببه مع
التردد في كون سببه واجبا وجوهرا او عرضا الوجه الثاني تقريره
انا نقسم الموجود الى الواجب والممكن والموجود الممكن الى
الجوهر والعرض ومورد القسمة يجب ان يكون مشتركا بين الاقسام
ضرورة فالموجود مشترك بين الواجب والجوهر والعرض
ويلزم من اشتراك الموجود بينها اشتراك الوجود بينها فان قيل
لا يجب ان يكون مورد القسمة مشتركا بين جميع الاقسام بل بين
البعض اذ يصدق قولنا العالم اما واجب او ممكن ولا يلزم كون
العالم مشتركا بين جميع الممكنات لكون البعض غير عالم وكذا يصح تقسيم
كل من الامرين اللذين بينهما عموم من وجه الى الاخر مع عدم

الاشتراك بين الجميع كقولنا الحيوان اما ابيض او غيره والابيض
اما حيوان او غير حيوان اجيب بان مورد القسمة بين الاقسام
يجب اشتراكه بين جميعها والموجود مورد القسمة بين جميع الاقسام
فيجب اشتراكه بين الجميع واعترض على هذين الوجهين بان
الاشتراك الذي لزمهما من حيث اللفظ لا من حيث المعنى وهذا
الاعتراض ليس بشيء فانا اذا قطعنا النظر عن لفظ الوجود و
نظرنا الى المفهوم فيلزم الاشتراك المعنوي قال واستدل
بان مفهوم السلب واحد اقول هذا دليل غريب على ان
مفهوم الوجود وصف مشترك بين جميع الموجودات تقريره
ان مفهوم السلب واحد في جميع الماهيات المعدومة فلو لم يتحد
مقابله اعني مفهوم الوجود لبطل الحصر العقلي بين مفهوم الوجود
وسلبه وهو قولنا الشيء اما ان يكون معدوما او موجودا و
اللازم باطل بالضرورة فان الحصر العقلي من اجلى البديهيات
بيان الملازمة انه اذا لم يتحد مفهوم الوجود الذي هو مقابل
مفهوم السلب الواحد جاز ان لا يكون الشيء معدوما ولا موجودا
بهذا الوجود بل بوجود آخر ومنع بانا لا نم ان مفهوم السلب
واحد فان كل ايجاب له سلب يقابله واجيب بان كل ايجاب
وان كان له سلب يقابله لكن السلوب مشتركة في مطلق السلب
ضرورة صدق مطلق السلب عليها الدال على الاشتراك ومن
توهم ان الحصر انما يتحقق بالنسبة الى الوجود الخاص والعدم
الخاص فقد اخطأ وذلك لانا اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا
بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص لم يجزم العقل بالانحصار
بل طلب قسما آخر بخلاف ما اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا او
معدوما فان العقل يجزم بالحصر من غير طلب قسم آخر فعلمنا ان
التقسيم الحاصر الذي يقبله العقل انما يكون بالنسبة الى الوجود

المطلق وعدمه فيلزم اتحاد مفهوم كل منهما واعلم ان هذه
الوجوه تنبيهات لا براهين اذ كون الوجود معنى مشتركا
بديهي والبديهي لا يتوقف على البرهان قال الثالث
في كونه زائدا اقول لما فرغ عن بيان كون مفهوم الوجود
وصفا مشتركا بين جميع الموجودات اراد ان يذكر المبحث
الثالث في كون الوجود زائدا على الماهيات فان كونه
زائدا يتفرع على اشتراكه ذهب جمهور المتكلمين الى ان الوجود
زائد على الماهيات في الواجب والممكنات خلافا للشيخ
ابي الحسن الاشعري مطلقا اي في الواجب والممكن فانه قال
وجود كل شيء عين ماهيته وخلافا للحكماء في الواجب فانهم
قالوا وجود الواجب عين ماهيته ووجود الممكنات
زائد على ماهياتها اما ان الوجود زائد في الممكنات فلوجوه ثلثة
الاول تقريره انا نتصور الماهيات الممكنة ونشك في وجودها
الخارجي والذهني حتى يقوم على وجودها الخارجي والذهني
البرهان فلو لم يكن الوجود زائدا على ماهياتها لم نشك في
وجودها الخارجي والذهني عند تصورها وذلك لانه اذا لم
يكن الوجود زائدا على ماهياتها لكان اما نفسها او داخلا فيها
وعلى التقديرين لا نشك في وجودها عند تصورها لامتناع
الشك في ماهية الشيء وذاتياته عند تصوره لانه اذا تصور
الشيء يجب اثبات ذاتياته له اي لا يمكن تصور الشيء الا بعد
تصور ذاتياته موصوفا به فلا يتصور الشك في وجودها
الخارجي والذهني عند تصورها اذ يستحيل الشك في اتصاف
الشيء بمقومه عند تصوره فان قيل كيف يمكن الشك في
الوجود الذهني عند تصور الشيء وتصور الشيء عبارة
عن وجوده في الذهن اجيب بان تصور الشيء وان

كان عبارة عن وجوده في الذهن لكن تصور الشي غير ذلك الشي بل
يكون زائدا على ذلك الشي فيمكن ان نشك في وجوده الذهني عند
تصور الشي ولهذا امكن ان ننكر الوجود الذهني للشي مع الاعتراف
بتصوره فان قيل يجوز ان يكون الماهيات التي لم يتصور ما
لا نشك في وجودها عند تصورها اجيب بانه على تقدير الاستواء
لا يجوز ذلك وعلى تقدير التشكيك يلزم كونه زائدا الوجه الثاني
تقريره ان الحقائق الممكنة قابلة للوجود والعدم و وجوداتها
ليست للوجود والعدم لان الشي غير قابل لنفسه ولنقيضه فلا
يكون الوجود نفس الماهية ولا داخلا فيها الوجه الثالث تقريره
ان الماهيات متخالفة والوجود مشترك من حيث المعنى فلا يكون
الوجود نفس الماهيات والا يلزم اما اتحاد الماهيات او تخالف
الوجودات ولا يكون جزء من الماهيات لانه لو كان جزءا من
الماهيات يلزم ان يكون الماهيات ملتئمة من اجزاء غير متناهية
بالفعل واللازم باطل اما الملازمة فلان الوجود لو كان جزءا من
الماهيات لكان اعم الذاتيات المشتركة اذ لا ذاتي اعم منه فيكون
جنسا فيكون الانواع المندرجة تحته متميزة بعضها من بعض بفصول
موجودة والا لتقوم الموجود بالمعدوم وهو محال واذا كان الفصول
موجودة والفرض ان الوجود جنس للموجودات فيلزم ان
الفصول مركبة من الفصول والاجناس وكذلك فصول الفصول
ويتسلسل الى غير النهاية فيلزم تركب الماهية من اجزاء غير متناهية
بالفعل واما بطلان اللازم فلان اجزاء الماهية اذا كانت غير متناهية
لزم امتناع تحقق شي من الماهيات لان تحققها حينئذ يتوقف على تحقق
جميع اجزائها الغير المتناهية الذي هو محال ضرورة امتناع تحقق
الامور الغير المتناهية المترتبة في الوجود معا فنقول ان اراد الحكم
جزئيا وهو ان يكون الوجود زائدا في بعض الماهيات فمسلم

وان اريد كليا وهو ان الوجود زائد في جميع الماهيات فيكون
نقيضه جزئيا وهو ان الوجود ليس بزائد في جميع الماهيات
فح يجوز ان يكون زائدا في البعض وعينا في البعض او جزءا
في البعض فلا يلزم شي مما ذكرتم لا اتحاد الماهيات ولا تركبها من
اجزاء غير متناهية اجيب بان اختلاف الوجود في العروض و
العين والدخول غير متصور لانه ان اقتضى العروض ينبغي ان
يكون كذلك في الجميع وان اقتضى ان يكون عينا او جزءا فكذلك فان
قيل لا نم وجوب الاستواء فيها وانما يلزم ذلك لو كان من المفهومات
المتواطية وهو ممنوع لانه مشكك اجيب بانه اذا كان مشككا يكون
زائدا في الجميع وهو المطلوب وبهذا يندفع ايضا ما قيل من انه اذا
كان الوجود جنسا للماهيات يكون عرضا عاما للفصول فلا احتياج
في امتياز الفصول عن الماهيات الى فصول وايضا الجنس انما يكون
عرضا عاما للفصول اذا كان الجنس غير الوجود واما اذا كان
الجنس هو الوجود فلا **قال** اصح السبح **اقول** احتج الشيخ
ابو الحسن الاشعري على ان الوجود غير زائد على الماهية بانه لو
زاد الوجود على الماهية لقام الوجود بالمعدوم واللازم باطل
اما الملازمة فلان الوجود اذا كان زائدا على الماهية يكون الماهية
غير موجودة في نفسها فيكون الوجود قائما بالمعدوم واما
بطلان اللازم فلامتناع قيام الشي بالمتصف بنقيضه اجاب المص
بانا لا نم ان الوجود اذا كان زائدا على الماهية يكون قائما بالمعدوم
بل يكون الوجود قائما بالماهية من حيث هي هي لا بالماهية الموصوفة
بالوجود والعدم لان قيام الماهية من حيث هي هي اما ان يكون
موجودة او معدومة اذ لا واسطة بينهما فان كان الاول يلزم
ان لا تقوم الوجود بها لامتناع قيام الوجود بالموجود وان
كان الثاني يلزم ان تقوم الوجود بالمتصف بنقيضه وهو محال

لانا نقول الماهية من حيث هي هي ليست بموجودة ولا معدومة
على معنى ان الماهية من حيث هي هي ليست نفس احدهما ولا احدهما
داخلا فيها لا على معنى ان الماهية من حيث هي هي منفكة عن احدهما
فانه يمتنع انفكاكها عن احدهما والا يلزم الواسطة واذا كان الماهية
من حيث هي هي ليست بموجودة ولا معدومة بالمعنى المذكور
لم يلزم الواسطة ولا امتناع قيام الوجود بها واعلم ان زيادة
الوجود على الماهية في التعقل على معنى ان العقل اذا تصور
الماهية لم يجدها نفس الوجود ولا مشتملا على الوجود بل
وجد الوجود غير نفسها وغير داخل فيها فاتصاف الماهية
بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية
ليس لها وجود اخر فيحل الوجود في الماهية كالبياض في الجسم
بل الماهية اذا كانت فكونها وجودها والماهية انما تكون
قابلة للوجود عند وجودها في العقل فلا يكون الوجود
زائدا الا في العقل قال واما في الواجب فلوجوه اقول
لما فرغ من بيان كون الوجود زائدا في الممكنات شرع في الاحتجاج
على ان الوجود زائد في الواجب وذكر فيه ثلاثة وجوه الاول
تقريره انه لو لم يكن الوجود في الواجب زائدا عليه لكان
الواجب هو الوجود المقيد بقيد التجرد لان الوجود مشترك
بين الواجب والممكنات ووجود الواجب لا يكون زائدا
عليه فيلزم ان يكون الواجب عبارة عن الوجود المجرد
اي الوجود الذي لا يكون عارضا ولو تجرد الوجود للتجرد
لعلة غير الوجود واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة
فلانه لو لم يكن تجرد الوجود لعلة غير الوجود لكان
تجرده لذات الوجود فيكون التجرد لازما لذات الوجود
والوجود في الممكنات عارض فلا يكون مقتضيا للتجرد

فيلزم التنافي في لوازم الوجود من حيث هو هو وهو محال
فثبت انه لو تجرد الوجود لتجرد لعلة غيره واما بطلان اللازم
فلانه لو تجرد الوجود لعلة غيره لكان ممكنا وهو محال ولو قرر هذا
الوجه بهذا الوجه وهو ان الوجود المشترك بين الواجب
والممكنات اما ان يقتضي التجرد او يقتضي اللاتجرد او لا يقتضي
التجرد ولا اللاتجرد والاول يقتضي التجرد في الممكنات ايضا
والثاني يقتضي اللاتجرد في الواجب ايضا والثالث يقتضي
ان كل من التجرد واللاتجرد لعلة غير الوجود فيلزم ان يكون
الواجب ممكنا كان اولى قيل المفتقر الى العلة اللاتجرد الذي
هو العروض واما التجرد الذي هو اللاعروض لا يفتقر الى
العلة بل يكون تجرد الوجود لعدم الموجب للعروض
لان التجرد هو عدم العروض فيكفي فيه عدم الموجب
للعروض اجاب المص عنه بما يمكن تقريره من وجهين
احدهما انه يحتاج الواجب الى عدم الموجب للعروض
وعدم الموجب للعروض غير الواجب فيحتاج الواجب
الى غيره فيكون ممكنا وثانيهما انه لو كان تجرد الوجود لعدم
الموجب للعروض لاحتاج الواجب الى عدمه لان الموجب
لعروض الوجود للماهيات انما هو الواجب قيل الوجود
ليس طبيعة نوعية حتى يلزم تساوي افرادها في الدهن
التجرد واللاتجرد بل الوجود مشكك اي مقول بالتشكيك
على افراده والمقول على افراده بالتشكيك لا يلزم تساوي
افراده التي هي ملزوماته في التجرد واللاتجرد لاختلافها
بالماهية واعتبر النور المقول بالتشكيك على الانوار مع ان
نور الشمس يقتضي ابصار الاعشى ونور غير الشمس
لا يقتضي ابصاره اجاب المصنف بانا لا نم ان الوجود مقول

بالتشكيك فان الوجود مقول على وجود الواجب وعلى وجود
الممكن بالتساوى وان سلم ان الوجود مشكك فالتشكيك لا يمنع
مساواة وجود الواجب ووجود الممكنات فى تمام الماهية
لان التشكيك اذا كان مانعا من مساواة وجود الواجب ووجود
الممكنات فى تمام الحقيقة فيلزم تركيب الوجود الذى هو الواجب
او المباينة الكلية بين الوجودين اى وجود الواجب ووجود
الممكنات واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه اذا
كان التشكيك مانعا من المساواة فى تمام الحقيقة يكون وجود
الواجب ووجود الممكنات متخالفين فى الحقيقة فلا يخلو اما
ان يكون بين الوجودين ذاتى مشترك اولا والاول يستلزم
التركيب فى الوجود الذى هو الواجب والثانى يستلزم المباينة
الكلية بين الوجودين واما بطلان اللازم فلانه قد بان فساد
تركيب الوجود الذى هو الواجب وفساد المباينة الكلية
بين الوجودين لما تبين ان الوجود معنى مشترك بين الواجب
والممكن واذا كان التشكيك لا يمنع المساواة فى تمام الحقيقة
فيلزم تساويهما فى اللوازم فيمتنع تنافى لوازمهما وايضا الواقع
على الاشياء بالتشكيك لا بد وان يكون من عوارض تلك الاشياء
لان وقوع الماهية وذاتياتها على الافراد بالتساوى فلا يكون
مقولا بالتشكيك فالمعروضات ان تماثلت او تجانست باعتبار
آخر غير الوجود لان الوجود اذا كان من عوارض وجود الواجب
ووجود الممكنات لم تكن المعروضات التى هى الوجودات
الخاصة متجانسة باعتبار الوجود بل التجانس باعتبار آخر
غير الوجود لزم المحال المذكور ان تنافى اللوازم على تقدير
التماثل وتركيب الواجب على تقدير التجانس وان تباينت المعروضات
اى وجود الواجب ووجود الممكنات كان كل من الوجودين متباينا

هذا الحد قاصرا على رايهم فيكون باطلا ويمكن ان يجاب عنه بانهم
لما قالوا قائمة بموجود فقط فيجوز ان يكون قائمة بموجود ومعدوم
والجوهرية كذلك وقال اكثر المعتزلة المعلوم ان تحقق فى نفسه
اى تقرر وتميز فى الخارج فهو الشىء والثابت وان لم يتحقق
فى نفسه اى لم يتقرر ولم يتميز فى الخارج كالممتنع فهو المنفى والثابت
ان كان له كون فى الاعيان فهو الموجود وان لم يكن له كون فى
الاعيان فهو المعدوم ومنهم يطلقون المعدوم على المنفى ايضا
فالثابت اعم من الموجود لانقسامه الى الموجود والمعدوم
والمعدوم اعم من المنفى لصدق المعدوم على المنفى والثابت
والحاصل انهم قسموا المعلوم الى المنفى والثابت والثابت الى
الموجود والمعدوم وزاد مثبتت الحال من المعتزلة وقال
الكائن ان استقل بالكائنية اى لم تكن كائنيته تبعا لكائنية امر
آخر فهو الذات الموجودة وان لم يستقل الكائن بالكائنية اى
يكون كائنيته تبعا لكائنية امر آخر فهو الحال والحاصل ان
اصحابنا الذين لم يثبتوا الحال قسموا المعلوم الى قسمين موجود
ومعدوم ولم يجعلوا قسيم الموجود الا قسما واحدا وهو
المعدوم والمثبتون للحال من اصحابنا قسموا المعلوم الى
ثلاثة اقسام موجود ومعدوم وحال فجعلوا قسيم الموجود
قسمين معدوم وحال واكثر المعتزلة الذين لم يثبتوا الحال قسموا
المعلوم الى ثلاثة اقسام منفى وثابت لم يكن له كون فى الاعيان
وثابت له كون فى الاعيان فجعلوا قسيم الموجود ثابتا لم يكن له
كون فى الاعيان ومنفيا والمثبتون للحال من المعتزلة قسموا
المعلوم الى اربعة اقسام موجود وحال وثابت لم يكن له
كون فى الاعيان ومنفى فالموجود هو المعلوم الثابت الذى
له كون فى الاعيان مستقل بالكائنية فبانتفاء الاستقلال

بالكاملية بتحقق الحال وبانتفاء الكون في الاعيان بتحقق
الثابت الذي لم يكن له كون في الاعيان وبانتفاء الثبوت بتحقق
المنفي **قال** وقال الحكماء **اقول** لما ذكر تقسيم المعلومات
على راي الاشاعرة والمعتزلة اراد ان يذكر التقسيم على راي
الحكماء وقال الحكماء كل ما يصح ان يعلم ان كان له تحقق ما فهو
الموجود وان لم يكن له تحقق ما فهو المعدوم فقد جعلوا مورد
القسمة ما يصح ان يعلم ليشمل المعلوم بالفعل وغيره فان ما
يمكن ان يعلم اعم من المعلوم بالفعل وغيره فان كثيرا من الاشياء يمكن ان
يعلم ولا يكون معلوما فلو جعل مورد القسمة المعلوم بالفعل لخرج
عن القسمة ما يصح ان يعلم ولا يكون معلوما بالفعل ثم قسموا الموجود
الى الخارجي والذهني لانه ان كان له تحقق في خارج الذهن فهو الموجود
الخارجي وان كان له تحقق في الذهن فهو الموجود الذهني و
قسموا الموجود الخارجي الى الواجب والممكن وذلك لان
الموجود الخارجي ان لم يقبل العدم لذاته فهو الواجب
لذاته فان الواجب لذاته غير قابل للعدم لا بسبب اخر وان
قبل العدم لذاته فهو الممكن فان الممكن لذاته قابل للعدم لا بسبب
اخر ثم قسموا الممكن الى ما يكون في موضوع اي محل يقوم ما حل
فيه وهو العرض والى ما لا يكون كذلك اي ما لا يكون في موضوع
وهو الجوهر واحترز بقوله يقوم ما حل فيه عن الهيولى فانها و
ان كانت محلا للصورة التي هي جوهر لكن لا يكون مقوما لما حل
فيه بل ما حل فيها مقوم لها فان الصورة مقومة للهيولى والمتكلمون
قسموا الموجود الخارجي الى ما لا اول لوجوده اي لم يسبقه العدم
وهو القديم والى ما لوجوده اول اي يسبقه العدم وهو المحدث
وقسموا المحدث الى متحيز اي شاغل للحيز الذي هو الفراغ
المتوهم المشغول بالشيء الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز

ولوجود الممكنات فلا يلزم ان يكون كل وجود مشاركا للواجب
في كونه سببا الوجه الثالث ان وجود الواجب معلوم لان
وجوده هو الوجود المشترك المعلوم بالبديهة وذاته غير
معلوم فوجوده غير ذاته وح اما ان يكون الوجود
داخلا في ذاته فيلزم التركيب او خارجا عن ذاته فيكون زائدا
ولقائل ان يقول الوجود الذي هو معلوم بالبديهة هو الوجود
المطلق العارض للوجود الخاص الذي هو ذاته ولا يلزم
من بداهة الوجود المطلق الذي هو عارض بداهة الوجود
الخاص الذي هو ذاته فلا يلزم ان يكون الوجود الخاص زائدا
قال اصح الحكماء **اقول** اصح الحكماء على ان وجوده
عين ذاته بان وجوده لو زاد لاحتاج الى معروضه لان الوصف
العارض يحتاج الى موصوفه المعروض فيكون وجوده ممكنا
لان المحتاج الى الغير ممكن فيحتاج وجوده الى سبب اما
مقارن وهو الذات او صفة من صفاتها فيلزم تقدم ذاته
بالوجود على وجوده ثم الكلام في ذلك كالكلام في الاول و
يلزم التسلسل واما مباين فيحتاج واجب الوجود في وجوده الى
غيره فيكون ممكنا واجب بالاتحاد ان احتياج الوجود الى
سبب مقارن هو ذاته معلول فيلزم تقدم ذاته بالوجود على
وجوده قلنا لا نم فان العلة المقارنة لا يجب تقدمها بالوجود
على معلولها فان ماهية الممكنات علة قابلة لوجودها مع انها
غير متقدمة بالوجود على وجودها والا يلزم التسلسل وايضا اجزاء
الماهية علة لقوامها مع انها غير متقدمة عليها بالوجود
قال فرع اتصاف الشيء بالوجود **اقول** لما كان السبب
المقارن اعم من ان يكون الذات او الصفة وكون السبب
المقارن هو الصفة اخص منه والعام كلي والخاص جزئي اضافي بالنسبة

وايضا ان اراد انه معلوم بالكنه فلا نم وان اراد بوجه ما فمسلم لكن الذات ايضا معلوم بوجه ما فلا يدل على كون الوجود زائدا على الماهية

لا نم عدم تقدمها عليها بالوجود كيف وقد صرحوا بان من علامات اجزاء الماهية تقدمها على الماهية بالوجودين الخارجي والذهني ٢١

اليه والجزئي فرع للكلي جعل هذه المسئلة فرعاً لكون وجود الواجب زايداً
فنقول ماهية الشيء قد تكون سبباً لصفة من صفاته كالاربعة للزوجية وقد
تكون صفة لها سبباً لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ككون الناطقية
سبباً للتعجبية ومثل الخاصة للخاصة ككون التعجبية للضاحكية واما اتصاف
الشيء بالوجود ليس لاجل صفة اخرى قائمة بالشيء فان قيام الصفة بالشيء
فرع على كونه موجوداً فلو علل كون الشيء موجوداً بقيام الصفة به لزم
الدور فتعين ان الوجود اذا كان زايداً على ماهية الواجب تكون
سببه المقارن هو الذات لا المقارن الذي هو الوصف ولا المباين
ولقائل ان يقول الماهية من حيث هي هي يمتنع ان تكون علة للوجود
والمنازع مكابر مقتضى عقله لان بديهة العقل حاكمة بوجوب تقدم ما
هو علة للوجود بالوجود والنقض بالماهية القابلة للوجود من حيث
هي هي ظاهر البطلان لان قابل الوجود مستفيد للوجود فيمتنع ان تكون
موجوداً لامتناع حصول الحاصل بخلاف الفاعل للوجود فانه معط
للوجود والمعطي المفيد للوجود يمتنع ان لا تكون موجوداً والا لانسد
باب اثبات الصانع واما القابل للوجود فليس تقابل له في الاعيان والا
يلزم ان تكون للقابل وجود منفرد في الاعيان ولعارضه الذي هو
الوجود ايضاً وجود حتى يجتمعا اجتماع الحال والمحل كالجسم بالنسبة الى
البياض وهو باطل بل كون الماهية هو وجودها هو اعتبار الماهية منفردة
عن الوجود انما هو في العقل لا بان تكون الماهية منفكة عن الوجود
في العقل فان كونها في العقل وجودها العقلي كما ان الكون في العين
وجودها العيني بل بان العقل من شانه ان يعتبر الماهية وحدها من غير
ملاحظة وجود او عدم وعدم اعتبار الشيء ليس اعتباراً لعدمه
فاذاً اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي فالماهية انما تكون قابلة
للوجود في العقل فلا يمكن ان تكون فاعلة للوجود عند وجودها في
العقل واما اجزاء الماهية كالجنس والفصل فانها علة للماهية لا للوجود

فلهذا لا يجب تقدمها بالوجود على الوجود **قال** الرابع الخ
اقول المبحث الرابع في ان المعدوم ليس بشيء لا خلاف في ان
المنفي اي الممتنع لذاته ليس بشيء في الخارج وانما الخلاف في ان المعدوم
الممكن هل هو شيء في الخارج على معنى ان له تقرراً في الخارج منفكاً عن الوجود
فمن قال ان الوجود عين الماهية لا يمكنه القول بان المعدوم الممكن
شيء في الخارج والا لزم اجتماع النقيضين وهو الوجود والعدم و
الذين قالوا الوجود زايد على الماهية فقد اختلفوا فمنهم من منع
كون المعدوم الممكن شيئاً ثابتاً في الخارج وهو مذهب المتكلمين من اصحابنا
وابي الهذيل وابي الحسين البصري من المعتزلة والحكماء ومنهم من زعم
ان المعدوم الممكن شيء متقرر ثابت في الخارج منفكاً عن الوجود وهو
مذهب سائر المعتزلة واحتج المص على ان المعدوم الممكن ليس بشيء
في الخارج بان المعدوم ان كان مساوياً للمنفي او اخص منه مطلقاً صدق
كل معدوم منفي ولا شيء من المنفي بثابت في الخارج فلا شيء من المعدوم
في الخارج بثابت وهو المطلوب وان كان المعدوم اعم مطلقاً لم يكن المعدوم
نفياً محضاً لانه لو كان نفياً محضاً لم يكن فرق بين العام والخاص واذا
لم يكن نفياً محضاً كان ثابتاً وهو مقول على المنفي فيصدق قولنا كل
منفي معدوم لصدق العام على افراد الخاص وكل معدوم ثابت فكل
منفي ثابت هذا خلف وفيه نظر فان المعدوم اذا كان اعم من المنفي
يكون بعض افراده ثابتاً فلا يصدق قولنا كل معدوم ثابت فلا ينتج
القياس المذكور لكون كبراه جزئية واجيب عنه بانه اذا لم يكن المعدوم
ثابتاً لم يكن المعدوم الممكن ثابتاً لان المعدوم الممكن اخص مطلقاً من
المعدوم لصدق المعدوم على جميع افراد المعدوم الممكن وعلى جميع
افراد المنفي ضرورة صدق العام المطلق على جميع افراد الخاص
واذا لم يكن الاعم المطلق ثابتاً لم يكن الاخص المطلق ثابتاً ولقائل
ان يقول المعدوم اذا كان اعم من المنفي لا يقتضي ان يكون ثابتاً

مطلقا بل بعض افراده ثابت وهو المعدوم الممكن وبعضها
ليس بثابت وهو المنفي فان قيل اذا لم يكن ثابتا يكون نفيا
محضا فلم يبق فرق بين العام الذي هو المعدوم وبين الخاص
الذي هو المنفي اجيب بانا لا نم انه اذا لم يكن ثابتا يكون نفيا محضا
بل يكون اعم من النفي المحض ويكون الفرق بينه وبين المنفي
بجواز صدق المعدوم على المعدوم الممكن وعدم جواز صدق
المنفي على المعدوم الممكن والحق ان المعدوم الممكن ليس بثابت
في الخارج ومن نازع في هذا فهو مكابر مقتضى عقله فان العقل
يحكم بالبديهة ان المعدوم لا ثبوت له في الخارج فالاحتجاج على
ان المعدوم ليس بشي في الخارج على وجه البرهان لا يمكن بل انما
يمكن الزام الخصم بطريق الجدل وهو ان القائلين بان المعدوم
شي قد اثبتوا القدرة وهي الصفة المؤثرة وبين اثبات القدرة
والقول بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج منافاة وذلك لانه على
تقدير ان يكون المعدوم الممكن شيئا في الخارج انتفى القدرة لانه
لو ثبت فتاثيرها اما في الذات او في الوجود او في اتصاف الذات
بالوجود والاقسام الثلاثة باطلة اما الاول فلان الذات ثابتة
مستغن عن المؤثر عندهم واما الثاني فلان الوجود عندهم حال و
الحال غير مقدور واما الثالث فلان اتصاف الماهية بالوجود
اعتباري ليس له تقرر في الخارج لانه لو ثبت في الخارج لكان
متصفا بالثبوت فاتصافه بالثبوت ايضا يكون ثابتا فيلزم
التسلسل وهو محال فاذا لم يكن الاتصاف ثابتا في الخارج لم يكن للقدرة
فيه تاثير وعلى تقدير جواز التسلسل في الامور الثابتة لا يكون الاتصاف
من الامور الموجودة في الخارج والا يلزم التسلسل في الامور الموجودة
وهو محال واذا لم يكن موجودا في الخارج لم يكن للقدرة فيه تاثير فثبت
انه على تقدير ان يكون المعدوم الممكن شيئا في الخارج انتفى القدرة

فيكون المنافاة ثابتة بين اثبات القدرة واثبات ان المعدوم
الممكن شي في الخارج فيكون امرهم دائرا بين نفي القدرة ونفي
ان المعدوم الممكن شي في الخارج قال اصحاب المعتزلة
احتجت المعتزلة على ان المعدوم ثابت بوجهين اقول
احدهما ان المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت اما
ان المعدوم متميز فبثلاثة اوجه الاول ان المعدوم معلوم
فان طلوع الشمس غدا معلوم الان مع انه معدوم وكل معلوم
متميز فان كل احد يميز بين الحركة التي يقدر عليها والحركة التي لا يقدر
عليها ويميز بين طلوع الشمس من مشرقها ومن مغربها الثاني
ان المعدوم مقدور فان الحركة يمنة ويسرة مقدورة لنا وهي
معدومة وكل مقدور متميز فانه يصح ان يقال الحركة يمنة ويسرة
مقدورة لنا وخلق السموات والارض غير مقدور لنا وقد الامتياز
حاصل قبل دخول هذه الاشياء في الوجود فلولا تميز هذه
المعدومات بعضها عن البعض لاستحال ان يقال انه يصح منا
فعل كذا او لا يصح منا فعل كذا الثالث ان المعدوم مراد فان الواحد
منا قد يريد شيئا كلقاء الصديق وقد يكره شيئا اخر كلقاء العدو
وان كان المراد والمكروه بعد معدومين ولولا امتياز المراد
عن المكروه قبل الوجود لاستحال ان يكون احدهما مرادا والاخر
مكروها فثبت ان المعدوم الممكن متميز واما ان كل متميز ثابت
فلان التميز صفة ثابتة للمتميز وثبوت الصفة للموصوف فرع
ثبوت الموصوف الوجه الثاني ان الامتناع نفي لانه وصف
الممتنع المنفي فلو كان الامتناع ثابتا لكان الممتنع الموصوف به
ثابتا لان ثبوت الصفة فرع ثبوت الموصوف لكن الممتنع
ليس بثابت فلا يكون الامتناع ثابتا واذا لم يكن الامتناع ثابتا
يكون الامكان ثابتا لان احد النقيضين اذا كان غير ثابت

يكون الآخر ثابتا واذا كان الامكان ثابتا يكون المعدوم الممكن المتصف
بالامكان ثابتا فثبت ان المعدوم الممكن ثابت واجيب عن الاول
بالنقض الاجمالي تقريره لو كان الاحتجاج المذكور صحيحا لزم
ان يكون الممتنعات والخياليات كبحر من زيبق وجبل من
ياقوت والمركبات التي تتالف عن اجتماع الاجزاء وتماسها
على وجه مخصوص ثابتة في الخارج وليس كذلك عندهم وكذلك
يلزم ان يكون الوجود ثابتا في الخارج وليس كذلك عندهم
واما قلنا انه يلزم ذلك لان هذه الامور متميزة وكل متميز ثابت
في الخارج فهذه الامور ثابتة في الخارج والجواب عن الوجه الاول
بالمنع على سبيل التفصيل وهو ان يقال ان اريد بالتميز التميز في الذهن
فالصغرى مسلمة والكبرى ممنوعة فانه لا يلزم من كون الشيء متميزا
في الذهن ثبوته في الخارج والا يلزم ان يكون الخياليات والممتنعات
والمركبات ثابتة في الخارج وليس كذلك بالاتفاق وان اريد التميز
في الخارج فالكبرى مسلمة والصغرى ممنوعة فان كون المعدوم
معلوما ومقدورا ومرادا لا يقتضي تميزه في الخارج واجيب
عن الوجه الثاني بان الامكان والامتناع من الاعتبارات العقلية
لا من الامور الخارجية ولا يلزم من كون احدهما نفيا كون الآخر
ثابتا في الخارج كما ستنبه

قال الخامس في الحال اه

اقول المبحث الخامس في الحال لما فرغ من بيان ان
المعدوم ليس بثابت في الخارج شرع في نفي الحال اتفق الجمهور
على نفي الحال وقد عرفت معناه وقال بثبوت الحال القاضي ابو بكر
منا وابو هاشم واتباعه من المعتزلة وامام الحرمين اولا فانهم اثبتوا
واسطة بين الموجود والمعدوم وسموها بالحال لنا ان بديهة
العقل حاكمة بان كل ما تشير العقل اليه فاما ان يكون له تحقق بوجه ما
او لا يكون والاول هو الموجود والثاني هو المعدوم ولا واسطة

بين القسمين اللهم الا ان نفسر الموجود والمعدوم بغير ما ذكر فح
فثبتت الواسطة ويصير البحث لفظيا واحتج المثبتون للحال
بوجهين الاول ان الوجود وصف مشترك بين الموجودات و
لا شك ان الماهيات متخالفة وما به الاشتراك اعني الوجود غير ما به
الامتياز فوجود الاشياء مخالف لماهياتها والوجود ليس
بموجود لانه لو كان موجودا لكان مساويا لغيره في الوجود
لان الوجود وصف مشترك بين الموجودات ولا شك ان الوجود
مخالف للماهيات بوجه وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالوجود
المشترك بين الوجود وبين الماهيات الموجودة مغاير لخصوص
ماهية الوجود التي بها الامتياز فيكون للوجود وجود آخر ويزيد
وجوده على ماهيته ويلزم التسلسل ولا معدوما لان العدم مناف
للوجود والشيء لا يتصف بمنافيه فيكون الوجود لا موجودا
ولا معدوما وهو وصف للموجود فيكون الوجود وصفا
قائما بالموجود وليس بموجود ولا معدوم فيكون حالا
الثاني ان السواد يشارك البياض في اللونية وليس الاشتراك في
الاسم بل في المعنى ويخالفه في فصله المختص به وهو الذي عبر
عنه بالسوادية فان وجدت اللونية التي هي الجنس والسوادية
التي هي الفصل المختص به يجب ان يكون احدهما قائما بالآخر
لانه لو لم يقم احدهما بالآخر لاستغنى كل واحد منهما عن الآخر واذا
استغنى كل واحد منهما عن الآخر امتنع ان يلتئم منهما حقيقة واحدة
واذا كان احدهما قائما بالآخر لزم قيام العرض بالعرض وان
عدم الجنس والفصل او عدم احدهما لزم تركب الموجود
عن المعدوم وهو ظاهر الامتناع والجواب عن الاول ان الوجود
موجود قوله لو كان الوجود موجودا لساوى غيره من
الماهيات في الوجود وخالفها في خصوصياتها فيكون

لانا ننقل الكلام الى وجود الوجود ونقول هو ايضا موجود بوجود [illegible] الى غير النهاية منه

لانا اذا قطعنا النظر عن جانب الالفاظ واصطلاحاتها المعاني وجدنا بين البياض والسواد اشتراكا ليس بين الشاهق والحلاوة مثلا و[illegible] وضع الالفاظ في اللغات للقدر المشترك بين الالوان منه

اي وجود الماهيات [illegible] في الخارج

للوجود وجود آخر ويزيد وجوده على ماهيته قلنا تميز
الوجود عن سائر الموجودات بقيد سلبي وهو ان وجود
الوجود ليس بعارض للماهية بل وجود الوجود عينه
والا يلزم التسلسل وللقائل ان يقول ان الوجود ليس بموجود
في الخارج فان الموجود شيء له الوجود وذلك الشيء اما نفس
الوجود او غيره وكلاهما محال اما الاول فلامتناع ثبوت الشيء
لنفسه لان ثبوت الشيء للشيء نسبة تقتضي تغاير المنتسبين
واما الثاني فلامتناع ان يكون الوجود غيره بل الجواب ان
الوجود لا يرد عليه هذه القسمة وهي قولنا اما ان يكون الوجود
موجودا او معدوما لامتناع انقسام الشيء الى الموصوف به
وبمنافيه اذ لا يصح ان يقال السواد اما اسود او ابيض او
الضرب اما مضروب او ليس بمضروب ولئن سلمنا ان الوجود
يقبل هذه القسمة فنختار ان الوجود موجود في الذهن فلا
يكون قائما بالموجود في الخارج فلا يكون حالا والجواب
عن الثاني بان اللونية والسوادية موجودتان قائمتان بالجسم
لكن قيام احدهما بالجسم موقوف على قيام الاخرى به ولا م انه لو لم يقم
احدهما بالاخرى استغنى كل منهما عن الاخرى فانه اذا لم يقم احدهما
بالاخرى وكان قيام احدهما بالجسم موقوفا على قيام الاخرى
به يكون احدهما محتاجة الى الاخرى فلا يستغني كل منهما عن
الاخرى او احدهما قائمة بالجسم والاخرى قائمة بالتي قامت بالجسم
قوله يلزم قيام العرض بالعرض قلنا مسلم وامتناع قيام العرض
بالعرض ممنوع او نقول التركيب بين اللونية والسوادية في العقل
وكل منهما موجودة في العقل لا في الخارج فلا يكونان قائمتين
بالموجود في الخارج فان الجنس والفصل والنوع جميعا موجود
في الخارج بوجود واحد فان جعل الجنس والفصل بعينه جعل

النوع فلا يكون حالا وفيه نظر فانه لو كان التركيب في العقل يلزم
ان يكون في الخارج ايضا لان المركب من الجنس والفصل مركب
في الخارج والا يلزم ان يكون صورتان عقليتان مطابقتين
لامر بسيط في الخارج وللقائل ان يقول المركب من الجنس والفصل
انما يلزم ان يكون مركبا في الخارج اذا كان الجنس والفصل مأخوذين
من اجزاء خارجية كالحيوان والناطق واما اذا لم يكن الجنس
والفصل مأخوذين من اجزاء خارجية فلا يلزم ان يكون المركب
من الجنس والفصل مركبا في الخارج كجنس العقل وفصله
فان ماهية العقل مركبة في الذهن بسيط في الخارج ولا امتناع في
ان يكون صورتان عقليتان مطابقتين لامر بسيط في الخارج
لا يقال مطابقته لاحدهما ينافي مطابقته للاخرى لانا نقول
انما يلزم ذلك لو كان كل منهما مطابقة له اما اذا كان المجموع مطابقا
له فلا قال الفصل الثالث اقول لما فرغ من
الفصل الثاني في الوجود والعدم شرع في الفصل الثالث في
الماهية وذكر فيه ثلثة مباحث الاول في نفس الماهية وبيان
مغايرتها لما عداها من اللواحق وغيرها الماهية مشتقة عما
هو وهي ما به يجاب عن السؤال بما هو كما به يجاب عن هذا
السؤال هو الحيوان الناطق فالحيوان الناطق هو الماهية
لزيد والماهية تطلق غالبا على الامر المتعقل من الانسان والذات
والحقيقة تطلقان غالبا على الماهية مع اعتبار الوجود والماهية
والذات والحقيقة من المعقولات الثانية فانها عوارض يلحق
المعقولات الاولى من حيث هي في العقل ولم يوجد في الاعيان
ما يطابقها مثلا المعقول من الانسان او الحيوان يعرض له انه
ماهية وليس في الاعيان شيء هو ماهية بل في الاعيان انسان
او فرس او غير ذلك وكذا الحال في الذات والحقيقة اذا عرفت

الثاني في اقسامها الثالث في العينى المبحث الاول في نفس الماهية صح

شرح المقاصد

وانما نسبت الى ما هو لانها تقع جوابا عنه مثلا اذا سئل عن زيد ما هو صح

هذا فنقول ان لكل شي فرض جزئيا كان او كليا نوعا او جنسا
او غيره حقيقة ذلك الشي بتلك الحقيقة هي ذلك الشي وهي مغايرة
لما عداها من العوارض اللاحقة بها لازمة كانت تلك العوارض
او مفارقة مثلا الانسانية من حيث هي انسانية مغايرة لجميع ما
يعرض لها من الاعتبارات لازمة كانت او مفارقة مثل الوجود
والعدم والوحدة والكثرة والكلي والجزئي والعموم والخصوص
الى غير ذلك من الاعتبارات فان الانسان في نفسه لا واحد و
لا كثير ولا كلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص اى لا يدخل شي منها
في مفهومه وان لم يخل عنها ولو دخل احد هذه الاعتبارات
في مفهومه لما صدق الانسان على ما ينافيه مثلا لو دخلت الوحدة
في مفهومه لما صدق الانسان على الانسان الكثير فالماهية شي ومع
واحد من هذه الاعتبارات شي اخر ولا يصدق احد هذه الاعتبارات
عليها الا بضم زائد واما كونها ماهية فبذاتها فان الانسان انسان
بذاته لا بشي اخر ينضم اليه والانسان واحد لا بذاته بل بضم صفة
الوحدة اليه فان الانسان من حيث هو هو يسمى المطلق والماهية
بلا شرط وان اخذ الانسان مع المشخصات واللواحق يسمى
مخلوطا وتسمى الماهية بشرط شي وهو موجود في الخارج وكذا الاول
اى المطلق موجود في الخارج لانه جزء من المخلوط الموجود
في الخارج وان اخذ الانسان بشرط العراء عن المشخصات
واللواحق يسمى المجرد والماهية بشرط لا شي وذلك غير
موجود في الخارج لان الوجود الخارجي انما من العوارض
وقد فرض مجردا عنها بل انما يكون في العقل وان كان كونه
في العقل من اللواحق الا ان المراد تجريده عن اللواحق
الخارجية فالمجرد والمخلوط متباينان نوعان اخصان مندرجان
تحت اعم وهو المطلق ومما ذكر من ان المجرد لا يكون في

في الخارج بل انما هو في العقل وانه مباين للمخلوط ظهر ضعف
ما زعم افلاطون من ان لكل نوع شخصا مجردا خارجيا باقيا
مستمرا ازلا وابدا لانه الجزء المشترك بين المخلوطات الخارجية
فيكون موجودا في الخارج لانه جزء المخلوط الموجود في الخارج
وجزء الموجود في الخارج موجود في الخارج ويكون مجردا
عن المشخصات لانه قدر مشترك بين المخلوطات والقدر
المشترك بين المخلوطات يمتنع ان يكون مخلوطا لان المخلوط
مكتنف بالمشخصات المانعة من الاشتراك وانه لا يفسد بفساد
المخلوطات واما ظهر ضعفه بما ذكر لان المجرد من المشخصات
واللواحق الخارجية لا يوجد في الخارج والمجرد مباين للمخلوط
فلا يكون جزء له قال الثاني في اقسامها اقول
المبحث الثاني في اقسام الماهية الماهية اما ان يكون بسيطة و
هي ما لا جزء له واما ان تكون مركبة وهي ما له جزء ثم المركبة اما خارجية
اى ملتئمة من اجزاء متميزة في الخارج بان يكون لكل واحد من
الاجزاء وجود مستقل غير وجود الاخر كالانسان المركب
من البدن والروح اذا اردنا بالروح الصورة الحالة في مادة
البدن الحافظة له وكالمادة والصورة للجسم وكالمثلث المركب
من السطح والخطوط الثلثة المحيطة به والا اى وان لم يكن المركب
المركب الخارجي اى لا يكون لكل منها وجود مستقل بل جعل
كل منها جعل الاخر في الخارج وجعل المركب بعينه في الخارج
جعل الاجزاء وانما يكون الاجزاء متميزة في العقل كالمفارقات
ان جعلنا الجوهر جنسا فانه يحتاج الى فصل يقومه ولم
يتميز جنسه وفصله في الخارج لان جعلهما وجعل النوع واحد
وكالسواد المركب من اللونية وفصله المختص به الذى عبر
عنه المصنف بالسوادية فان جنس السواد لا يتميز عن

فصله في الخارج لانه لو تميز وجود جنسه عن وجود فصله
في الخارج فان كان كل منهما محسوسا يلزم ان يكون احساسنا
بالسواد احساسا بمحسوسين وهو باطل بالضرورة وان كان
احدهما محسوسا والمحسوس هو السواد فيلزم ان يكون
احدهما داخلا في طبيعة الآخر وهو مح وان لم يكن واحد منهما
محسوسا فعند اجتماعهما ان لم يحدث هيئة محسوسة لم يكن
السواد محسوسا وان حدث هيئة محسوسة فتلك الهيئة
معلولة لاجتماع الجنس والفصل فتكون خارجة عنهما عارضة
لهما وتلك الهيئة هي السواد المحسوس فلا يكون التركيب في
السواد المحسوس بل في فاعله وقابله وفيه نظر اذ لا نم انه
ان حدث هيئة محسوسة يلزم ان تكون عارضة لهما وانما
يلزم ان لو لم تكن الهيئة المحسوسة هي مجموع الجنس والفصل
وهو ممنوع فانه يجوز ان لا يكون كل منهما محسوسا بانفراده
ويكون مجموعه هيئة محسوسة حادثة فلا تكون عارضة لها
بل متقومة بكل منهما فيكون التركيب في نفسها لا في فاعلها و
قابلها والحق ان الجنس والفصل لا يتميزان في الوجود الخارجي
اذ لو كان لكل منهما وجود في الخارج يلزم ان لا يكون احدهما
محمولا على الآخر بالمواطاة ولا يكونان محمولين على النوع
بالمواطاة اذ يمتنع ان يكون الشيء بعينه هو ما يكون مغايرا
له في وجوده وهذا ضروري فان احد الموجودين المتغايرين
لا يكون هو الآخر فان قيل تغاير الوجود في الخارج لو اقتضى
امتناع الحمل بالمواطاة لكان التغاير في الوجود الذهني ايضا
مقتضيا لامتناع بالمواطاة فان احد الموجودين المتغايرين
في الذهن لا يكون هو بعينه الموجود الآخر فلا يكون الجنس
متميزا عن الفصل في الوجود الذهني ايضا اجيب بان التمايز

الحمل

في الوجود الذهني يقتضي امتناع حمل الجنس المقيد بالوجود
الذهني على الفصل والنوع ولا يقتضي امتناع حمل الجنس مع
قطع النظر عن وجوده الذهني والخارجي فان قيل يعتبر هذا ايضا
في الوجود الخارجي فان الجنس المحمول في الخارج هو الجنس
مع قطع النظر عن وجوده الخارجي اجيب بان اعتبار الجنس
مع قطع النظر عن وجوده الخارجي انما هو في العقل فالاجزاء
اما ان تكون متداخلة او متباينة وذلك لان اجزاء الماهية
اما ان يكون بعضها اعم من البعض او لا يكون والاول يسمى
متداخلة كالاجناس والفصول والثاني متباينة كوحدات
العشرة او مختلفة معقولة كالهيولى والصورة للجسم او
محسوسة كاعضاء البدن والبلقة من السواد والبياض و
ايضا الاجزاء اما ان تكون وجودية باسرها او بعضها وجودية
وبعضها عدمية فان كانت وجودية باسرها فلا يخ اما ان تكون
كلها حقيقية او اضافية او ممتزجة بان تكون بعضها حقيقية
وبعضها اضافية فان كان كلها حقيقية فكما سبق كالهيولى و
الصورة ووحدات العشرة وان كان كلها اضافية فكالاجزاء
الاقرب والابعد فانهما مركبان من اضافة عارضة لاضافة
اخرى وان كانت ممتزجة منهما فكسرير الملك فانه مركب من
الجسم المخصوص ومن اضافته الى الملك وان كان بعضها
وجوديا وبعضها عدميا كاجزاء الاول فانه مركب من وجودي
وهو كونه مبدأ الغير وعدمي وهو انه لا مبدأ له
فروع
رتب على مبحث اقسام الماهية فروعا ثلثة
الاول للبسيط الثاني للمركب من الاجزاء المتميزة الثالث للمركب
من الاجزاء المتداخلة الاول قيل البسائط غير مجعولة لانها لو
كانت مجعولة لكانت محتاجة الى سبب فتكون ممكنة اذ

كالاجناس والفصول

متباينة

فان الاول

متباينة

المحوج الى السلب ملو الامكان لكن لا يكون البسايط ممكنة لان الامكان اضافة فلا يعرض للبسايط لان الاضافة تقتضي الاثنينية ولا اثنينية في البسايط اجاب المصنف بانا لا نم ان البسايط لا تكون ممكنة قوله لان الامكان اضافة قلنا مسلم قوله فلا يعرض للبسايط قلنا ممنوع قوله لان الاضافة تقتضي الاثنينية قلنا مسلم قوله ولا اثنينية في البسايط قلنا ان اراد ان البسايط لا اثنينية فيها بحسب مقوماتها فمسلم لكن عروض الامكان لا يقتضي الاثنينية بحسب المقومات لان الامكان اعتبار عقلي يعرض للبسايط بالنسبة الى وجودها فهو مقتض للاثنينية باعتبار الماهية والوجود والبسايط لها اثنينية بهذا الاعتبار ولا يلزم من الاثنينية بهذا الاعتبار التركيب في ذات البسايط وان اراد ان البسايط لا اثنينية فيها اصلا فممنوع فان البسايط لها اثنينية باعتبار الوجود والماهية قال الثاني المركب اقول الفرع الثاني اذا المركب ان قام بنفسه اي لا يفتقر في تقومه الى محل يقوم به استقل احد اجزائه اي يكون قائما بنفسه لا يقوم بمحل وقام الباقي من الاجزاء بذلك الجزء المستقل وذلك كالجسم المركب من الهيولى والصورة فان الجسم قائم بنفسه لانه لا يفتقر الى محل يقوم به فاستقل احد اجزائه وهو الهيولى فانها لا تكون في محل وقام الصورة بالهيولى لان الصورة حالة في الهيولى وان قام المركب بغيره قام بذلك الغير جميع اجزائه عند من لا يجوز قيام العرض بالعرض او قام بعض اجزاء المركب بالغير الذي قام المركب به والجزء الاخر بالقائم بالغير عند من يجوز قيام العرض بالعرض وذلك كالحركة السريعة فانها مركبة من الحركة والسرعة قائمة بالجسم فالحركة قائمة

بالجسم والسرعة قائمة بالحركة القائمة بالجسم قال الثالث اقول الفرع الثالث قيل يجب ان يكون الفصل علة لوجود الجنس لانه لو لم يكن الفصل علة لوجود الجنس فلا يخ اما ان يكون الجنس علة للفصل او لا يكون فان كان الجنس علة للفصل فيلزم الفصل الجنس وهو ممنوع ضرورة تحقق الجنس بدون الفصل وان لم يكن الجنس علة للفصل يلزم ان يستغني كل من الجنس والفصل عن الاخر فيمتنع ان يتركب منهما حقيقة واحدة قال المص ان اردتم بالعلة ما يتوقف الشيء عليه في الجملة اعم من ان يكون تامة او ناقصة فلا يلزم من علية الجنس للفصل استلزام الجنس الفصل اذ لا يلزم من العلة الناقصة وجود المعلول وان اردتم بالعلة ما يوجب المعلول اي العلة التامة فلا يلزم من عدم علية احدهما للاخر استغناء كل واحد منهما عن الاخر لجواز ان لا يكون احدهما علة تامة للاخر ويكون علة ناقصة له بان يكون الفصل اولا حالا في الجنس والجنس علة ناقصة له والحق ان الفصل علة لوجود الجنس على معنى ان طبيعة الجنس في العقل امر مبهم لا يتحصل بنفسه قابل لان يكون اشياء كثيرة كل واحد منها هو محتاج الى ان يضيف اليه الذهن زايدا يتحصل ويتعين به ويكون هو احد هذه الاشياء فهذا الزايد هو الفصل وعليته بهذا المعنى لا يكون منعها وتوهم كون الفصل علة لطبيعة الجنس في الخارج خطاء لان الفصل في الخارج بعينه الجنس فلا يكون علة للجنس والا لزم تقدمه بالوجود عليه فيمتنع ان يكون هو بعينه الفصل قال الثالث في التعين اقول المبحث الثالث في التعين الماهية من حيث هي لا تابى الشركة اي تصورها لا يمنع الشركة فيها والتشخص منها

المفهومات

يابى الشركة اى نفس تصوره تمنع الشركة فيه فاذا لابد فى التشخص
من امر زائد وهو التشخص اى التعين فالتشخص وهو ما به
منع تصور الشخص من الماهية وقوع الشركة فيه زائد على
الماهية قال المصنف ويدل على وجود التشخص فى الخارج
اوان الاول ان التشخص جزء من الشخص الموجود فى الخارج
وجزء الموجود فى الخارج موجود فى الخارج وفيه نظر لانه ان
اريد بالتشخص معروض التشخص فلا نم ان التشخص جزء له بل
التشخص عارض له ولا يلزم من وجود المعروض فى الخارج
وجود العارض فيه وان اريد بالتشخص المجموع المركب من
الماهية والتشخص فلا نم ان التشخص بهذا المعنى موجود
فى الخارج فان التشخص بهذا المعنى من الامور الاعتبارية
الثانى لو كان التعين اى التشخص عدميا لكان عدما للتعين
اخر او عدما للاتعين او عدما لغيره وذلك لان التعين لو كان
عدميا لم يكن عدما مطلقا بل مضافا والعدم المضاف منحصر فى
الثلاثة والثالث باطل والا يلزم من وجوده نفى التعين
ولم يتحقق غير يلزم من وجوده نفى التشخص والثانى
وهو ان يكون التعين عدما للاتعين يقتضى ان يكون التعين
وجوديا لان اللاتعين عدمى وعدم العدمى وجودى
والاول وهو ان يكون التعين عدما لتعين آخر يقتضى ان
يكون احد التعينين وجوديا والتعين الاخر مماثل له اذ التعين
حقيقة واحدة مشتركة بين التعينات تختلف بالخارجيات
دون الفصول فيكونان ثبوتيين قال المصنف وللقائل ان
يمنع التماثل اذ لو تماثلت التعينات لم تتعين الشخص
من انضمام التعين الى الماهية لانه ح يكون التعين كليا و
الماهية كلية وضم الكلى الى الكلى لا يفيد الجزئية كضم الخواص

الى ماهية النوع مثلا الانسان الطويل المليح المتوطن فى البلدة
الفلانية المتكلم يوم كذا بل اشتراك التعينات فى التعين اشتراك
الجزئيات فى العارض فلا يلزم تماثل التعينات وايضا لا نم
ان التعين اذا كان عدميا يكون عدما للشى بل يكون معدوما بنفسه
والمعدوم لا يكون عدما للشى وايضا لا نم ان اللاتشخص عدمى
فان الشى المعبر عنه بالمعدول لا يلزم ان يكون عدميا و
اعتبر اللامعدوم وعلى تقدير ان يكون اللاتعين عدميا
لا يلزم ان يكون التشخص وجوديا لان اللا امتناع عدمى
والامتناع ايضا كذلك قال وانكره المتكلمون اقول
انكر المتكلمون كون التعين وجوديا زائدا على ماهية المتعين
لوجوه ثلثة الاول لو زاد التعين على ماهية المتعين لشاركت
افراد التعين فى التعين لانه اذا كان وجوديا زائدا على ماهية
المتعين يكون للتعين ماهية كلية هى تمام حقيقة التعينات
وتمايزت التعينات التى هى افراد التعين بتعين اخر لان تمايز
الافراد المشاركة فى تمام الحقيقة بعضها عن البعض بالتعين
فيكون للتعين تعين اخر والكلام فى تعين التعين كالكلام فى
التعين ولزم التسلسل واجيب بان تعين كل متعين ماهية
مخالفة لماهية تعين متعين اخر نوعها منحصر فى شخص التعين
والتعين المقول على التعينات مقول عليها قولا عرضيا
كالماهية المقولة على الماهيات التى هى الجوهر وانواعه والعرض
واجناسه كالكم والكيف والاضافة فان الماهية مقولة على
الماهيات قولا عرضيا واذا كانت التعينات متخالفة بالذات
تكون تمايز بعضها عن البعض فلا يكون للتعين تعين اخر
فلا يلزم التسلسل الثانى لو زاد التعين على ماهية المتعين
لكان اختصاص هذا التعين اى تعين الشخص بهذه

هذه العبارة تشعر بانه كل تعين فالماهية كلية
الا انها منحصرة فى فرد واحد وذلك لا يستلزم
احتياجه الى تعين اخر قطعا وانما الحق ان الاوصاف
متخالفة بالحقائق هوش
واصنافه نخ

بالذات فلا حاجة الى تعينات اخر
يمتاز بها بعضها عن البعض صح

الحصه من ماهيته الشخص يستدعى تميز حصه هذا الشخص
من ماهيته عن غيرها من حصص المتعينات والا لكان
اختصاص هذا التعين بهذه الحصة دون غيرها من
الحصص تخصيصا بلا مخصص لكن تميز الحصه موقوف على
اختصاص هذا التعين به فيلزم توقف اختصاص هذا
التعين بهذه الحصه على تميزها وتميزها موقوف على الاختصاص
فيلزم الدور وتوقض هذا الدليل باختصاص الفصول
بحصص الاجناس فانه بعينه جار فيه فلو صح هذا الدليل
يلزم الدور فى اختصاص الفصول بحصص الاجناس
لانه يستدعى اختصاص هذا الفصل بهذه الحصه من الجنس
تميز تلك الحصة عن سائر الحصص وتميز تلك الحصص عن سائر
الحصص موقوف على اختصاص هذا الفصل بهذه الحصه
فيلزم الدور ويمتنع اختصاص هذا الفصل بهذه الحصة
لكن اختص هذا الفصل بهذه الحصة فلا يكون هذا الدليل
صحيحا وهذا نقض اجمالى لهذا الدليل واجيب عن هذا
الدليل على سبيل التفصيل بان اختصاص هذا التعين
بهذه الحصه يقتضى تميز الحصه مع الاختصاص لا قبل
الاختصاص فلا يلزم الدور الوجه الثالث لو كان
التعين وجوديا زايدا على ماهيه المتعين فانضياف
التشخص الى الماهيه يستدعى وجود الماهيه لامتناع
انضمام الموجود الذى هو التعين الى الماهيه التى هى
المعدومة فوجود الماهيه اما ان يقتضى تعينا اخر فينتقل
الكلام اليه فيلزم التسلسل او لا يقتضى وجود الماهيه
تعينا اخر فيلزم وجود الماهيه بدون تعين زايد عليها
وهو المط واجيب بان وجود الماهيه مع انضياف التعين

اليها

اليها فلا يلزم التسلسل ولا وجود الماهية بدون التعين
واما يلزم احد الامرين التسلسل او وجود الماهيه بدون
التعين لو كان انضياف التعين الى الماهيه بعد وجود
الماهيه واما اذا كان معه فلا قال فرع قال الحكماء
اقول فرع على كون التعين وجوديا زايدا على الماهية
لما فرغ من بيان ماهيه التشخص وانه وجودى اراد ان
يشير الى ما به التشخص قال الحكماء الماهيه ان اقتضت
التشخص لذاتها انحصر نوعها فى شخصها لانه لما اقتضت
الماهية التشخص كان يمتنع ان يتحقق شخص اخر والا
لامكن تخلف المعلول عن علته ولان الماهيه اذا اقتضت
لذاتها التشخص يكون التشخص من لوازم الماهية
فلو لم ينحصر نوعها فى الشخص لكان لها شخص اخر وتشخصه
من لوازم الماهيه والتشخصان متخالفان فيلزم المخالفه
بين لوازم الطبيعه الواحدة وهو ممتنع بالضرورة لانه
يستلزم انتفاء الملزوم حال كونه متحققا قوله والا اى
وان لم تقتض الماهيه لذاتها التشخص فيتعلل تشخص
الماهيه بتشخص موادها واعراض تكتنف بها وذلك لانه
اذا لم تقتض الماهية التشخص لذاتها فلا بد من مادة
يستند التشخص اليها وذلك لانه لم تقتض الماهيه التشخص
لذاتها فلا بد لتشخصها من علة وتلك العلة لا يجوز ان تكون
مباينة لان المباين نسبته الى الكل على السواء وغير
المباين اما حال فى التشخص او محل له والاول باطل لان
المحل سابق على الحال فلا يكون الحال علة لتشخصه فتعين
الثانى فيتعلل تشخصها بتشخص موادها واعراض تكتنف
بها مثل الاين المعين والكيف المعين والوضع المعين

والاعراض المكتنفة بها

وح يجوز تعدد اشخاص الماهية بتعدد المواد فان قيل يجوز ان يكون السبب حالا في محل الشخص لا حالا في الشخص ولا محلا له اجيب بان الحال في محل الشخص يحتاج الى المحل لاستناد سببه اليه ولهذا قالوا فيعلل تشخصها بتشخص موادها واعراض تكتنف بها لانه ح علة الشخص الحال والمحل جميعا قيل عليه تشخص المواد وعوارضها ان تعلل بحقائقها لم يتعدد المواد وعوارضها فلم يتعدد اشخاص الماهية التي يعلل تشخصها بموادها واعراضها المكتنفة بها والا اي وان لم يعلل تشخص المواد وعوارضها بحقائقها يعلل تشخص المواد وعوارضها بمواد اخر وننقل الكلام اليها ويلزم التسلسل اجيب بان الشيء الذي لا يقبل التكثر لذاته يحتاج في تكثره الى شيء يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما الشيء الذي يقبل التكثر لذاته اعني المادة فهو لا يحتاج في ان يتكثر الى قابل اخر بل انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط و الحق احالة تشخص اشخاص الماهية الى ارادة الفاعل المختار فان ارادته تقتضي اختصاص كل مادة بتشخص مناسب لها قال الفصل الرابع اقول لما فرغ من الفصل الثالث شرع في الفصل الرابع في الوجوب والامكان والقدم والحدوث وذكر فيه خمسة مباحث الاول في انها امور عقلية الثاني في احكام الوجوب لذاته الثالث في احكام الامكان الرابع في القدم الخامس في الحدوث المبحث الاول في ان الوجوب والامكان والقدم والحدوث امور عقلية لا وجود لها في الخارج اما الوجوب والامكان فلوجهين الاول ان الوجوب والامكان لو وجدا لكان نسبة الوجود الى الوجوب بالوجوب ونسبة الوجود

الى الامكان بالامكان قوله والا اي وان لم يكن نسبة الوجود الى الوجوب بالامكان ونسبة الوجود الى الامكان بالوجوب ضرورة حصر نسبة الوجود الى الموجود في الوجوب والامكان فاذا انتفى احدهما تحقق الاخر واذا كان نسبة الوجود الى الوجوب بالامكان ونسبة الوجود الى الامكان بالوجوب امكن الواجب ووجب الممكن اما انه امكن الواجب فلان الوجوب اذا كان ممكنا يكون الواجب ممكنا لان الواجب انما هو واجب بهذا الوجوب الممكن فاذا كان ما به الشيء واجب ممكنا يكون الواجب ممكنا فان قيل الوجوب صفة الواجب ولا يلزم من امكان الصفة امكان الموصوف فان الصفة لكونها محتاجة الى الموصوف ممكنة والموصوف جاز ان لا يحتاج الى غيره فلا يكون ممكنا فلا يلزم من امكان الصفة التي هي الوجوب امكان الموصوف الذي هو الواجب اجيب بان الصفة اذا كانت ممكنة كان الموصوف من حيث هو موصوف بتلك الصفة ممكنا لانه من حيث هو موصوف بتلك الصفة يفتقر الى تحقق الصفة فيكون من تلك الحيثية ممكنا والواجب من حيث هو واجب يفتقر الى صفة الوجوب لانه انما هو واجب باعتبار صفة الوجوب فلو كان الوجوب ممكنا كان الواجب من حيث انه واجب ممكنا فان قيل سلمنا ان الواجب من حيث انه واجب ممكن لكن هذا غير مح لانه يجوز ان يكون الواجب من هذه الحيثية ممكنا ويكون ذاته واجبا لان امكان الشيء من حيث انه متصف بصفة لا يقتضي امكان ذات الشيء قلنا لو كان من هذه الحيثية ممكنا لكان من هذه الحيثية جايز الزوال فيجوز ان يزول وصف الوجوب عن ذات الواجب فلا يكون الذات واجبة فيلزم

بالوجوب ونسبة الوجود الى الامكان بالامكان لكان نسبة الوجود الى الوجوب صح

كان صح

اجيب صح

امكانه واجيب بانا لا نم انه اذا كان من هذه الحيثيه ممكنا كان
من هذه الحيثيه جايز الزوال وانما يلزم ذلك لو لم يكن علة الوجوب
هي الذات التي يمتنع زوالها وهو ممنوع فان علة الوجوب هي
الذات التي يمتنع زوالها فيمتنع زوال الوجوب وان كان ممكنا
لذاته بسبب امتناع زوال علته التي هي الذات والحق ان يقال لو كان
علة الوجوب بالوجوب والوجود فيلزم ان يكون للواجب
وجوب اخر او تقدم الوجوب على نفسه وكلاهما محال وان كان
علة الوجوب غير الذات يلزم جواز انفكاك الوجوب عن
الذات فيلزم الامكان واما نسبة الوجود الى الامكان بالوجوب
فتقتضي ان يكون الممكن واجبا لان الامكان صفة للممكن واذا
كانت الصفة واجبة يكون الموصوف واجبا فثبت ان نسبة
الوجود الى الوجوب بالوجوب ونسبة الوجود الى الامكان
بالامكان فننقل الكلام الى وجوب الوجوب وامكان الامكان
ويلزم التسلسل والاولى ان يقال لو كان الوجوب موجودا في الخارج
لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى الغير الذي هو موصوفها
والمفتقر الى الغير ممكن واذا كان ممكنا فله سبب وسببه اما غير
الذات فيجوز انفكاك الوجوب عن الذات فيلزم امكان الذات
واما الذات فيلزم تقدم الذات بالوجوب والوجود على الوجوب
فيلزم ان يكون للواجب وجوب اخر ويلزم التسلسل او تقدم
الوجوب على نفسه وهما محالان لان الثاني ان الوجوب اقتضاء
الوجود للذات اي استحقاقه الذات الوجود لذاته والامكان
لا اقتضاء الوجود بحسب الذات اي لا استحقاقه الذات
الوجود لذاته المحوج الى الايجاد السابق على وجود الممكن
يتقدمان بالذات على وجود الواجب وعلى وجود الممكن
لان اقتضاء الوجود بالذات الذي هو الوجوب متقدم على

وجود الواجب لان استحقاق الوجود لذاته متقدم على
الوجود ولا اقتضاء الوجود الذي هو الامكان مقدم على
وجود الممكن لان الامكان الذي هو لا اقتضاء الوجود المحوج
الى الايجاد السابق على وجود الممكن فيكون سابقا على
الايجاد والمقدم على المقدم مقدم فلو وجد الوجوب و
الامكان لزم تقدم الصفة على الموصوف وهو محال قيل
الوجوب والامكان يتناقضان لا الامتناع الذي هو عدمي
ضرورة صدقه على المعدومات فيكون الوجوب والامكان
المتناقضان لا امتناع العدمي وجوديين اجاب المص
بان نقيض ما يكون عدما لموجود خارجي يكون موجودا
لا نقيض الاعتبارات العقلية وقد عرفت ان الوجوب
والامكان والامتناع اعتبارات عقلية واما القدم و
الحدوث اعتباران عقليان فلان القدم والحدوث
لو وجدا القدم قدم وحدث الحدوث لانه لو لم يكن
القدم قديما والحدوث حادثا على تقدير وجودهما يلزم
حدوث القدم وقدم الحدوث فيلزم حدوث القدم
وقدم الحادث وهما محالان واذا كان القدم قديما والحدوث
حادثا ننقل الكلام الى قدم القدم وحدوث الحدوث ويلزم
التسلسل **قال** الثاني في احكام الوجوب **اقول** المبحث الثاني
في احكام الوجوب لذاته وهي اربعة الاول ان الوجوب لذاته
ينافي الوجوب لغيره اي الواجب لذاته لا يكون واجبا لغيره
لان الواجب لذاته لو كان واجبا لغيره لارتفع بارتفاع غيره
والواجب لذاته لا يرتفع بارتفاع الغير فلا يكون الواجب
بالغير واجبا لذاته الحكم الثاني ان الوجوب الذاتي ينافي التركيب
اي الواجب لذاته لا يجوز ان يكون مركبا لان المركب يلزمه

وقوله الله واجب الوجوب لا لغيره وقيل واثبات الله واجب الوجود
واجب الوجود

الاحتياج الى الغير لاحتياجه الى الاجزاء المغايرة للمركب والواجب
يلزمه الغناء عن الغير فبين اللازمين اى الغناء والحاجة منافاة
والمنافاة بين اللازمين تستلزم المنافاة بين الملزومين فالواجب
لذاته مناف للمركب فان قيل هذا يدل على ان الواجب لذاته مناف
للمركب فى الخارج ولا يدل على انه مناف للمركب فى العقل فلم لا يجوز
ان يكون الواجب لذاته مركبا فى العقل لانا نقول لا يجوز ان يكون
فى العقل مركبا لان التركيب العقلى ان كان مطابقا للخارج يلزم
التركيب فى الخارج والا يلزم الجهل لانا نقول لا م ان التركيب العقلى
اذا لم يكن مطابقا للخارج يلزم الجهل وانما يلزم الجهل لو حكم بالتركيب
الخارجى ولم يكن فى الخارج وهو ممنوع فان التركيب العقلى لا
يقتضى حكم العقل بالتركيب الخارجى والا لكان جهلا بل يقتضى
التركيب فى العقل فجاز ان يكون التركيب فى العقل ولا يكون
فى الخارج فلا يحكم العقل بالتركيب الخارجى لانا نقول لو تحقق التركيب
فى العقل دون الخارج يلزم ان يكون صورتان عقليتان مطابقتين
لشئ بسيط وهو ممتنع اذ مطابقة احدى الصورتين للبسيط يمنع
مطابقة الاخرى اياه لانا نقول انما يلزم هذا على تقدير مطابقة
كل من الصورتين اياه وليس كذلك فان مجموع الصورتين مطابق
للبسيط لا كلا منهما وهو غير مستحيل اجيب بان واجب الوجود
لا يشارك شيئا من الاشياء فى ماهيته وكل الشئ لان كل ماهية لما سواه
مقتضية لامكان الوجود فلو شارك الواجب غيره فى ماهيته
وكل الشئ يلزم امكانه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا و
اذا لم يكن مشاركا لغيره فى ماهية من الماهيات لم يحتج فى العقل
ان ينفصل عن غيره بفصل ذاتى فلم يكن مركبا فى العقل لا يقال
لم لا يجوز ان يكون مركبا من امرين متساويين فى العقل ويكون
المجموع مطابقا للامر الواحد البسيط فى الخارج لانا نقول ان

العقل لا يحتاج فى تعقل ذاته التى هى الوجود الى امرين يقومانه
اذ لا اشتراك له مع الغير فى ذاتى ولا جزء له فى الخارج حتى يحتاج
فى تعقله الى انتزاع صورتين من الجزئين فيستحيل تركبه فى
العقل مطلقا الحكم الثالث انه لو قدر كون الوجوب لذاته
ثبوتيا لما زاد على الذات لانه لو كان زائدا يكون صفة له فيكون
محتاجا الى الذات الذى هو غيره فيكون ممكنا فله سبب و
سببه ان كان غير الذات جاز انفكاك الذات عن الوجوب
فيلزم امكان الذات وان كان سببه الذات يلزم تقدم الذات
بالوجوب والوجود على الوجوب ويلزم التسلسل او
تقدم الشئ على نفسه وكلاهما محال ثم ما قيل ان الوجوب نسبة
بين الذات وبين الوجود والنسبة بين الشيئين متاخرة اليهما
فتتاخر عنهما فيزيد على الذات ينافى الغرض المذكور وهو كون
الوجوب لذاته ثبوتيا اى كون الوجوب لذاته نسبة ينافى كونه
ثبوتيا اى موجودا فى الخارج لان النسبة من الاعتبارات
العقلية الحكم الرابع ان الوجوب لذاته لا يكون مشتركا
بين اثنين اى لا يكون فى الوجود واجبا الوجود لذاتهما
وسياتى هذا فى الالهيات قوله فالواجب اذا اتصف بصفات
جواب دخل مقدر تقرير الدخل انه اذا كان الوجوب لذاته
لا يكون مشتركا بين اثنين يلزم ان لا يتصف الواجب لذاته
بصفات زائدة على الذات لانه لو اتصف بصفات زائدة
على الذات لكان تلك الصفات ممكنة فيجوز زوالها عن الذات
وهو محال تقرير الجواب ان الواجب اذا اتصف بصفات
فالوجوب الذاتى للذات وتلك الصفات واجبة لا لذواتها بل
بالذات ويمتنع زوالها لامتناع زوال موجبها وهو الذات
الواجبة بالذات قال الثالث فى احكام الامكان اقول

المبحث الثالث في احكام الامكان لما فرغ من احكام الوجوب
شرع في احكام الامكان وذكر اربعة منها الحكم الاول ان الامكان
محوج الممكن الى السبب لان الممكن لما كان كل من طرفي
الوجود والعدم بالنسبة الى ذاته على السواء امتنع وجوده
الا لمرجح فيحتاج الممكن في ترجح وجوده على عدمه والعلم به
بديهي لا يحتاج الى برهان فان كل عاقل اذا تصور الممكن والحاجة
حكم بالضرورة انه يحتاج الى مرجح قوله والفرق بينه وبين قولنا
الواحد نصف الاثنين ونحوه للالف اشارة الى جواب دخل
مقدر تقرير الدخل انا لما عرضنا هذه القضية على العقل وجدنا
التفاوت بينها وبين قولنا الواحد نصف الاثنين ونحوه فان
الاولى فيها خفاء بالنسبة الى الثانية والتفاوت بينهما بالخفاء
والظهور يدل على ان الاولى غير بديهية تقرير الجواب على
الوجه الذي ذكره المصنف ان البديهيات قد يقع التفاوت
بينها بالجلاء للالف وعدمه فان الالف ببعض البديهيات و
الاستيناس به يستدعي زيادة جلاء وعدمه قد يقتضي خفاء
والاولى ان يقال ان البديهيات قد يكون في التصديق بها
خفاء بسبب خفاء التصورات الواقعة فيه وخفاء التصديق
بسبب خفاء تصوراته لا يقدح في كونه بديهيا فان التصديق
البديهي قد يتوقف على تصورات مكتسبة واعترض على ان
الممكن في ترجح وجوده على عدمه يحتاج الى المؤثر اربعة
اوجه الاول ان الحاجة ليست ثبوتية واذا لم تكن ثبوتية لم
يكن الممكن محتاجا الى المرجح اما ان الحاجة ليست ثبوتية فلوجهين
الاول لو كانت الحاجة ثبوتية لكانت ممكنة لان الحاجة صفة
الممكن وصفة الممكن ممكنة واذا كانت ممكنة تكون لها حاجة
اخرى لان كل ممكن له حاجة الى المؤثر وننقل الكلام الى حاجة

الى مرجح يرجح وجوده صح

والا لم يكن الامكان علة للحاجة

الحاجة ويتسلسل الثاني ان الحاجة لو كانت ثبوتية لكانت
متقدمة على موصوفها الذي نسب الحاجة اليه اي متقدمة
على الممكن الموصوف بالحاجة لتقدم الحاجة على تاثير المؤثر
في الممكن المتقدم على وجود الاثر الذي هو الممكن وهو محال
واما ان الحاجة اذا كانت عدمية لم يكن الممكن محتاجا الى المؤثر
لانه لو كان الممكن محتاجا لكان متصفا بالحاجة اي يكون
الحاجة ثابتة للممكن وثبوت الحاجة للممكن يستلزم ثبوت
الحاجة في نفسها لان ثبوت الحاجة للممكن اخص من ثبوت
الحاجة وصدق الخاص يستلزم صدق العام ولان الحاجة
اذا لم يكن ثبوتية لم يكن محتاجة الى مؤثر فلا يكون الممكن
محتاجا الى مؤثر لان الصفة اذا لم يكن محتاجة الى مؤثر لم يكن
الموصوف محتاجا اليه ولان الحاجة اذا كانت عدمية
لم يكن لها علة فلا يكون الامكان علة للحاجة فلا يكون الممكن
محتاجا الى مؤثر الوجه الثاني انه لو كان الممكن محتاجا الى
المؤثر لكان المؤثر موصوفا بالمؤثرية واللازم باطل لان
المؤثرية ليست ثبوتية لانها لو وجدت لامكنت لان المؤثرية
صفة المؤثر والصفة ممكنة لاحتياجها الى موصوفها الذي
هو غيرها ولان المؤثرية نسبة بين المؤثر والاثر والنسبة
مفتقرة الى المنتسبين واذا كان المؤثرية ممكنة تستدعي
مؤثرا له مؤثرية اخرى وننقل الكلام اليها ويلزم التسلسل
الثالث لو كان الممكن محتاجا الى المؤثر فتاثير المؤثر في الممكن
اما حال وجود الممكن فيكون تحصيلا للحاصل او حال
عدمه فيلزم الجمع بين النقيضين الرابع انه لو احتاج الممكن
في وجوده لاجل امكانه الى مرجح لاحتاج الممكن في عدمه ايضا
لاجل امكانه الى مرجح لكن العدم نفي محض فلا يكون اثرا

المؤثر واجيب عن الثلث الاول وهي الوجوه الدالة ان
الحاجة والمؤثرية ليستا ثبوتيتين اثنان منها على ان الحاجة
ليست ثبوتية وواحد على ان المؤثرية ليست ثبوتية بانه
لا يلزم من عدمية الحاجة والمؤثرية ان لا يكون الذات محتاجا
ومؤثرا اي ذات الممكن محتاجا وذات المؤثر مؤثرا فانه
لا يلزم من كون الوصف عدميا ان لا يكون الشي موصوفا به
كما ان القول بان العدم ليس امرا ثبوتيا لا يستلزم ان لا يكون
الشي معدوما والحق ان كلا من الحاجة والمؤثرية امر اعتباري
فان كلا منهما قد يكون معقولا باعتبار ذاته ينظر فيه العقل و
يعتبر انه ممكن او موجود وقد يكون آلة للعاقل في تعقله ولا ينظر
العقل فيه بل ينظر فيما هو آلة لتعقله فيعرف بالحاجة حال الممكن
في انه كيف يترجح وجوده على عدمه وبهذا الاعتبار يكون
حاجة للممكن فان تعقل كون الممكن متساوي الطرفين لاجل
الامكان يقتضي ثبوت امر في العقل هو الحاجة وبالمؤثرية
حال المؤثر عند تعقل صدور الاثر عنه فان تعقل ذلك يقتضي
ثبوت امر في العقل هي المؤثرية والحاصل ان الحاجة و
المؤثرية اذا نظر العقل بهما الى حال الممكن والمؤثر يكون بهذا
الاعتبار حاجة للممكن ومؤثرا للمؤثر ولا يوصفان بانهما ممكن
او غير ممكن فلا يكون بهذا الاعتبار للحاجة حاجة اخرى وللمؤثرية
مؤثرية اخرى واذا نظر العقل اليهما لا بان ينظر بهما في حال
الغير بل نظر اليهما باعتبار ذاتهما يكونان معقولين ممكنين فيكون
للحاجة حاجة اخرى وللمؤثرية مؤثرية اخرى ولا يلزم التسلسل
لانقطاع التسلسل بانقطاع العقل بهذا الاعتبار واجيب
عن الرابع وهو الاعتراض الثالث بان المراد بالتاثير ان وجود
المؤثر يستتبع وجود الاثر لا ان المؤثر يحصل وجود الاثر فلا

يصح الترديد المذكور فانه مبني على ان المؤثر يحصل وجود الاثر
ولقائل ان يقول ان اراد بالاستتباع ايجاد الاثر فالترديد المذكور
صحيح ولا يسقط الاعتراض وان اراد ان وجود الاثر يلزم وجود
المؤثر فلا يلزم ان يكون للمؤثر تاثير في الاثر وان اراد غيره فليبين
حتى يتصور ولم يتكلم عليه ثانيا والصواب ان يقال في الجواب
ان اراد بحال وجود الاثر زمان وجوده فنختار ان تاثير المؤثر
حال وجود الاثر ولم يلزم منه تحصيل الحاصل وانما يلزم تحصيل
الحاصل ان لو كان تاثيره فيه بعد وجوده واما في حال وجوده
فلا فانه لا يمتنع تاثير المؤثر في الاثر زمان وجود الاثر فان العلة
مع معلولها تكون بهذه الصفة اي تاثيرها فيه زمان وجود
المعلول وان اراد بحال وجود الاثر مقارنة وجود الاثر
لوجود المؤثر بالذات اي معيتهما بالذات فهو ممنوع فان وجود
المعلول يمتنع ان يكون مع وجود العلة بالذات فان المعلول
متاخر بالذات عن العلة فكيف يكون معه بالذات وكذا متاخر
عدم المعلول عن عدم العلة بالذات فيكون المؤثر انما يؤثر
في الاثر لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم ونقض
المتكلمين يقولون المؤثر يؤثر حال حدوث الاثر وهي الكسب
بحال الوجود والايجاد العدم فان قيل فعلى هذا يثبت الواسطة
بين الوجود والعدم وهو محال اجيب بانا لم نقل ان للماهية
زمانا غير زمان الوجود والعدم حتى يلزم الواسطة بل نقول
الماهية من حيث هي غير الماهية الموجودة وغير الماهية
المعدومة وان كانت لا تخلو عن احدهما والمؤثر انما يؤثر في
الماهية من حيث هي لا في الماهية من حيث هي موجودة او
معدومة والماهية من حيث هي غير الماهية من حيث هي
موجودة او معدومة وان كانت لا تخلو عن احدهما فان قيل

اذا كان الماهية لا تخلو عن احدهما فما ثير المؤثر لا يخلو عن احدى
الحالتين فيلزم المحذور واجيب بان التاثير وان كان لا يخلو عن
احدى الحالتين لكن التاثير في الماهية المقارنة لاحدى
الحالتين لا في الماهية الموجودة او المعدومة واجيب ايضا
عن الاعتراضات الثلث بنقض اجمالي وهو ان العلم
بان شيئا ما يؤثر في شي وان شيئا ما يحتاج الى شي بديهي لا يقبل
التشكيك وللمعترض ان يقول لا نم ان العلم بان شيئا ما يؤثر
في شي وان شيئا ما يحتاج الى شي بديهي فانه لو كان بديهيا لكان
مطابقا للواقع واللازم بط فان نقيضه ثابت في الواقع
لما دل عليه الدليل القطعي لا يقال لا نم ان الدليل الذي ذكرتم
قطعي حتى يلزم ثبوت النقيض في الواقع بل ما ذكرتم
مغالطة غير مستفادة لثبوت النقيض واجيب عن الخامس
وهو الاعتراض الرابع بان عدم الممكن ان لم يتصف بالرجحان
فلا اشكال لانا قلنا ان رجحان احد طرفي الممكن يستدعي مرجحا
فاذا لم يتحقق رجحان لم يستدعي مرجحا وان اتصف عدم
الممكن بالرجحان فلا نم انه يمتنع ان يكون اثرا فان عدم الممكن
اذا اتصف بالرجحان جاز ان يكون اثرا ويكون المؤثر
فيه على ما سبق من التفسير وهو ان المعنى بالتاثير استتباع
المؤثر الاثر اى ان كان المؤثر مؤثرا في الوجود يستتبع وجود
المؤثر وجود الاثر وان كان مؤثرا في العدم يستتبع عدم
المؤثر عدم الاثر اى يكون المؤثر في عدم الممكن عدم علة
وجود الممكن على معنى ان عدم علة وجود الممكن مستتبع
عدم الممكن وحمل قوله على ما سبق من التفسير على ما سبق في
فصل الوجود من ان التجرد لكونه عدميا يحتاج الى عدم
علة العروض غير مستقيم اما اولا فلانه لم يذكر في ذلك الموضع

تفسير

تفسير التاثير واما ثانيا فلانه لو لا لاندفع الشك بمجرد قوله ان
التجرد لكونه عدميا يحتاج الى عدم علة العروض لانه ح
يقال باثر عدم علة وجوده في عدم الممكن حال عدم
الممكن فيلزم تحصيل الحاصل او حال وجوده فيلزم الجمع
بين النقيضين فيحتاج الى تفسير التاثير بالاستتباع حتى يندفع
الشك فان قيل ما سبق من التفسير هو ان المراد من التاثير ان
وجود المؤثر مستتبع وجود الاثر لا ان عدم المؤثر مستتبع
عدم الاثر اجيب بان المراد ان التاثير في جانب الوجود
هو ان وجود المؤثر مستتبع وجود الاثر فيعلم منه ان التاثير
في جانب العدم هو ان عدم المؤثر مستتبع عدم الممكن
وفي بعض النسخ ان عدم الممكن ان لم يتصف بالامكان
فلا اشكال وتقريره انه اذا لم يتصف العدم بالامكان لم يحتج
الى مرجح لانه انما احتاج الوجود الى مرجح لامكانه لان علة
الحاجة الى المرجح الامكان فالعدم اذا لم يتصف بالامكان
لم يتحقق فيه علة الاحتياج الى المرجح فلم يحتج الى المرجح
وان اتصف العدم بالامكان جاز ان يكون اثر المؤثر و
يكون المؤثر في عدم الممكن عدم مؤثر الوجود على سبيل
الاستتباع وقد عرفت ما يرد على الاستتباع فانه ان اراد
بالاستتباع عدم المؤثر عدم الممكن اعدام الاثر فالترديد
المذكور صحيح ويتوجه الاعتراض وان اراد به ان عدم
الاثر يلزم عدم المؤثر فلا يلزم ان يكون للمؤثر تاثير في
الاثر وان اراد به غيره فليبين حتى يتصور اولا ثم يتكلم
عليه ثانيا والصواب ان يقال ان عدم الممكن المتساوي الطرفين
ليس نفيا محضا وتساوي طرفي وجود الممكن وعدمه لا يكون
الا في التعقل ويكون عدم المؤثر ممتازا عن عدم الاثر في

التعقل

عدم علة الوجود

العقل بجوز ان يعلل عدم الاثر بعدم الموثر في العقل و
تصعوبه مد الاشكال و ممنوع لزوم كون العدم محتاجا الى
الموثر على تقدير كون الامكان علة للحاجة قال بعض المتكلمين
علة حاجة الممكن الحدوث ثم قال بعضهم علة حاجة الممكن مجموع
الامكان والحدوث ثم ذهبت طائفة اخرى منهم الى ان علة
الحاجة هي الامكان بشرط الحدوث وليس كذلك لان الحدوث
صفة للوجود لان الحدوث عبارة عن مسبوقية الوجود
بالعدم فيكون كيفية للوجود فيكون صفة للوجود المتاخر
عن التاثير اي الايجاد المتاخر عن الحاجة الى الموثر المتاخر عن
علة الحاجة فيكون الحدوث متاخرا عن علة الحاجة بمراتب
فلا يكون الحدوث علة للحاجة ولا جزء العلة الحاجة ولا شرطا
لعلة الحاجة قيل الحدوث ليس صفة للوجود فانه عبارة
عن الخروج من العدم الى الوجود فلا يكون متاخرا عن
الوجود بل يكون متقدما على الوجود اجيب بانه لا يجوز
ان يكون الحدوث عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود
والا لثبت الواسطة بين العدم والوجود لان الخروج من
العدم الى الوجود بعد العدم وقبل الوجود ولو سلم
ان الحدوث عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود حتى
يكون متقدما على الوجود لا يجوز ان يكون الحدوث علة
للحاجة ولا جزءا لها لان الحدوث بهذا المعنى متاخر عن تاثير
الموثر المتاخر عن الحاجة فلا يكون علة لها ولا جزءا لها او
لا شرطا لها لان المتاخر عن الشيء لا يكون شيئا منها وعورض
بان الامكان صفة للممكن بالقياس الى وجوده فيكون متاخرا
عن الوجود فلا يكون علة للحاجة الى الموثر المتقدمة على
الامكان بمراتب اجيب بان الامكان صفة لماهية الممكن من

ولا اشتراطا لها صح

حيث هي من غير اعتبار وجودها وعدمها فلا يكون متاخرا
عن وجود الماهية في الخارج بل عروض الامكان للماهية من
حيث هي يتوقف على اعتبار وجود وعدم لا على اعتبار
وجودها وعدمها فان قيل الامكان صفة للممكن والصفة
متاخرة في الوجود عن الموصوف فيكون الامكان متاخرا
عن وجود الممكن فلا يكون علة للحاجة المتقدمة عليه اجيب
اجيب بان الامكان من الاعتبارات العقلية فلا يكون
متاخرا عن الماهية في الوجود الخارجي قال الثاني لا يكون
اقول الحكم الثاني للامكان ان الممكن لا يمكن ان يكون احد
طرفيه اي الوجود والعدم اولى لذاته لانه لو تحقق اولوية
احد طرفيه لذاته فان امكن طريان الطرف الاخر فاما ان
يطرء لسبب او لا لسبب فان طرء الطرف الاخر لسبب
فتنتفي اولويته الطرف الذي فرض انه اولى بالممكن لذاته
الى عدم سبب طريان الطرف الاخر لانه على تقدير وجود
سبب طريان الطرف الاخر يصير الطرف الاخر اولى به والا لم
يكن السبب سببا واذا كان الطرف الاخر اولى به لم يبق اولوية
الطرف الاول فيتوقف اولوية الطرف الاول على عدم
سبب الطرف الاخر فلا يكون الاولوية لذاته ضرورة توقفها
على عدم سبب طريان الطرف الاخر وان طرء الطرف الاخر
لا لسبب يلزم ترجيح المرجوح بلا سبب وهو اشد استحالة و
افحش عند العقل بالنسبة الى ترجيح احد المتساويين بلا مرجح
وان لم يمكن طريان الطرف الاخر كان الاولى واجبا فيلزم الانقلاب
من الامكان الى الوجوب قال الممكن ما لم يتعين الخ
اقول الحكم الثالث للامكان الممكن ما لم يتعين صدوره
اي ما لم يجب صدوره عن موثره لبقي على امكانه اذ لا وجه

لامتناعه واذا كان باقيا على امكانه لم يمتنع الطرف الاخر المقابل
له فيحتاج الى مرجح ولا يتسلسل لانه مح فلا بد من الانتهاء الى
الوجوب وهو الوجوب السابق على وجود الممكن لانه وجب
اولا فوجد فاذا وجد الممكن يلحقه بسبب الوجود وجوب
اخر لانه اذا وجد فحال وجوده لا يقبل العدم وما لا يقبل
العدم فهو واجب وهو الوجوب اللاحق لانه يلحقه بعد الوجوب
والوجود بان اى السابق واللاحق عرضا للممكن لا من
ذاته الاول باعتبار وجود سببه والثاني باعتبار وجوده

الرابع صح

قال الممكن اقول الحكم الرابع للامكان الممكن يستصحب
الاحتياج الى المؤثر حالة بقائه لان علة حاجة الممكن الى المؤثر
هو الامكان والامكان حالة بقاء الممكن باق فيكون حالة بقاء
الممكن الاحتياج الى المؤثر باقيا وانما قلنا الامكان حالة بقاء
الممكن باق لان الامكان للممكن ضروري لانه لو لم يكن الامكان للممكن
ضروريا لجاز انفكاك الامكان عن الممكن وح يصير الممكن واجبا
او ممتنعا فيلزم الانقلاب وايضا لو لم يكن الامكان للممكن ضروريا
لاحتاج الممكن في امكانه الى سبب فلا يكون الممكن في ذاته ممكنا
بل اما واجبا او ممتنعا قيل لا يجوز ان يكون الممكن حالة البقاء
محتاجا الى المؤثر لانه لو احتاج الى المؤثر فلا يخلو اما ان يكون
للمؤثر تاثير في الممكن حالة البقاء او لا يكون فان لم يكن للمؤثر
تاثير في الممكن حالة البقاء لا يكون هناك اثر لامتناع حصول
الاثر بدون التاثير واذا لم يحصل فيه منه اثر كان مستغنيا
عن المؤثر فلا يكون محتاجا الى المؤثر هذا خلف وان كان
للمؤثر تاثير في الممكن حالة البقاء والتاثير يستدعي حصول
اثر فالاثر الحاصل منه اما ان يكون هو الوجود الذي كان
حاصلا قبل ذلك وهو مح لامتناع تحصيل الحاصل واما ان

يكون الاثر الحاصل اثرا متجددا فالحاجة لذلك الاثر المتجدد
لا للباقي وقد فرض ان الحاجة للباقي هذا خلف اجاب المص
بان المراد بتاثيره حال البقاء دوام الاثر مع دوام مؤثره
ولا يلزم تحصيل الحاصل ولا استغناء الباقي وهذا الجواب
مبني على تفسير التاثير بالاستتباع والحق ان يقال في الجواب
ان المؤثر حال البقاء يفيد اثرا ليس هو الوجود الذي كان
حاصلا قبل ذلك بل اثرا متجددا هو بقاء الوجود الذي كان
حاصلا قبل ذلك وبه صار باقيا فلا يلزم ان لا يكون تاثيره في
الباقي حتى يلزم خلاف الفرض فان الباقي هو الوجود الاول
المتصف بصفة البقاء اى الاستمرار فلا يلزم من تاثيره في امر
جديد غير الوجود الاول عدم تاثيره في الوجود الاول
المتصف بالبقاء لان عدم تاثيره في المطلق لا يقتضي عدم
تاثيره في المقيد قال الرابع اقول المبحث الرابع في
القدم والقدم ينافي تاثير الفاعل المختار لانه مسبوق بالقصد

لان تاثير الفاعل المختار صح

والاختيار والقصد الى ايجاد الشي مقارن لعدم الاثر لان
القصد الى ايجاد الموجود مح لانه ح يكون تحصيلا للحاصل
وهو مح والشي المعدوم الذي توجه القصد الى تحصيل
وجوده يكون حادثا لانه حدث بعد العدم فتاثير المختار
يستلزم حدوث الاثر وقدم الاثر ينافي حدوثه فقدم الاثر
ينافي تاثير المختار لان منافي اللازم مناف للملزوم قوله والحكماء
اشارة الى جواب دخل مقدر تقرير الدخل ان الحكماء مع
اعتقادهم ان العالم قديم اسندوه الى الصانع فلا يكون
القدم منافيا لتاثير الفاعل تقرير الجواب ان الحكماء انما
اسندوا العالم مع اعتقادهم قدمه الى الصانع لاعتقادهم
ان صانع العالم موجب لا مختار حتى لو اعتقدوا في الصانع

كونه فاعلا مختارا لما جوزوا كونه موجبا للعالم القديم فظهر
من هذا انهم اتفقوا على جواز استناد القديم الى الموجب القديم
وامتناع استناده الى الفاعل المختار والحكماء يطلقون اسم
المختار على الله تعالى ولكن لا بالمعنى الذي يفسر المتكلمون الاختيار
به ثم المتكلمون اتفقوا على نفي القدم عما سوى ذات الله تعالى
وصفاته قوله والمعتزلة وان انكروا قدم الصفات اشارة الى
جواب دخل مقدر تقرير الدخل انكم ادعيتم اتفاق المتكلمين على
نفي القدم عما سوى ذات الله وصفاته والمعتزلة من المتكلمين و
هم منكرون قدم الصفات فلا يكون اتفاقهم على نفي القدم عما
سوى ذات الله وصفاته تقرير الجواب ان المعتزلة وان انكروا
قدم الصفات فالوابها في المعنى لان المعتزلة اثبتوا احوالا
خمسة لا اول لها وهي الموجودية والحيية والعالمية والقادرية
والالوهية وهي اي الالوهية حالة خامسة اثبتها ابو هاشم علة
للاحوال الاربع مميزة للذات لان ذات الباري تشارك سائر الذوات
في الذاتية وتمتاز عنها بصفة الالوهية ولقائل ان يقول اهل السنة
لا يعترفون باثبات القدماء عبارة عن اشياء متغايرة كل
واحد منها قديم وهم لا يقولون بالتغاير الا في الذوات واما في
الصفات فلا يقولون بالتغاير ولا في الصفات مع الذات
على ما ذهب اليه الشيخ ابو الحسن الاشعري والمعتزلة يفرقون
بين الثبوت والوجود ولا يقولون بوجود القدماء والاحوال
الخمسة قول ابي هاشم وحده فانه علل الموجودية والحيية و
العالمية والقادرية بحالة خامسة هي الالوهية وللمتكلمين ادلة
على نفي القدماء منها بان كل ممكن محدث وذلك يدل على
حدوث ما سوى الله تعالى

قال الخامس اقول

المبحث الخامس في الحدوث وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم

ويسمى حدوثا زمانيا وقد يفسر الحدوث بالحاجة الى الغير و
يسمى حدوثا ذاتيا وكل ممكن موجود فهو حادث حدوثا
ذاتيا لان كل ممكن موجود يتقدم لا استحقاقه وجوده
بالذات على وجوده وذلك لان الممكن الموجود موجود
بالغير والموجود بالغير لو اعتبر ذاته من حيث هي منفردة
عن الغير لم يستحق الوجود لانه يستحق اللاوجود فان
اللاوجود انضاله بالغير واما وجوده فهو بحسب الغير فلا
استحقاقه وجوده من ذاته ووجوده من الغير فيكون
لا استحقاقه الوجود الذي هو حال من ذاته قبل وجوده
الذي هو من غيره قبلية بالذات لان ارتفاع حال الشيء
بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته لان حال الشيء بحسب ذاته
لازم ذاته وارتفاع اللازم يستلزم ارتفاع الملزوم
وارتفاع الذات يستلزم ارتفاع الحال الذي يكون بحسب
الغير واما ارتفاع الحال الذي يكون بحسب الغير لا يقتضي
ارتفاع الحال الذي يكون بحسب الذات فيكون وجود الممكن
الموجود بالغير مسبوقا بلا استحقاقه الوجود سبقا ذاتيا
ولا استحقاقه الوجود غير الوجود فيكون وجود كل
ممكن موجود بالغير مسبوقا بغيره سبقا ذاتيا وهذا هو
الحدوث الذاتي فكل ممكن موجود فهو حادث حدوثا
ذاتيا قال الحكماء الحدوث بالمعنى الاول وهو كون
الوجود مسبوقا بالعدم المسمى بالحدوث الزماني يستدعي
تقدم مادة ومدة اما الاول وهو كون الحدوث يستدعي
تقدم مادة فلان امكان المحدث موجود قبل وجوده
وذلك لان كل حادث وجد كان قبل وجوده ممكن الوجود
لانه لو لم يكن قبل وجوده ممكن الوجود لزم ان يكون قبل

وجوده واجب الوجود او ممتنع الوجود ضرورة انحصار الشيء
في هذه الثلاثة فاذا انتفى احدها يلزم ان يتحقق احد الآخرين
فيلزم القلب فكان امكان وجوده حاصلا قبل وجوده
وليس ذلك الامكان هو قدرة القادر عليه لان السبب في
كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه والسبب
في كون غير المحال مقدورا عليه كونه ممكنا في نفسه فلو كان
الامكان قدرة القادر عليه لكان اذا قيل في المحال انه غير مقدور
عليه لانه غير مقدور عليه او انه غير ممكن في نفسه لانه غير ممكن
في نفسه وهذا هذر فقد بان ان الامكان غير كون القادر
عليه قادرا عليه وليس الامكان شيئا معقولا بنفسه يكون
وجوده لا في موضوع بل هو اضافي فيكون للشيء بالقياس
الى وجوده كما يقال الجسم يمكن ان يوجد او بالقياس الى صيرورته
شيء آخر كما يقال الجسم يمكن ان يصير ابيض فيكون الامكان امرا
معقولا بالقياس الى شيء آخر فهو اضافي والامور الاضافية اعراض
والاعراض لا توجد الا في موضوعاتها فاذا الحادث يتقدمه
امكان وجود وموضوع وذلك الامكان قوة للموضوع
بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة وجود والموضوع
موضوع بالقياس الى الامكان الذي هو عرض فيه وموضوع
بالقياس الى الحادث ان كان الحادث عرضا او مادة بالقياس
الى الحادث ان كان الحادث جوهرا وايا ما كان فالحادث
مسبوق بمادة لان الموضوع هو الجسم ولا ينفك الجسم عن
المادة واما الثاني فهو كون المحدث يستدعي تقدم مدة
فلان الحادث عدمه قبل وجوده والقبلية بالاستقراء منحصرة
في خمسة الاول القبلية بالعلية وهي قبلية المؤثر الموجب
على معلوله كقبلية حركة الاصبع على حركة الخاتم الثاني القبلية

بالطبع وهي كون الشيء بحيث يحتاج اليه شيء آخر ولا يكون مؤثرا
موجبا والقبلية الواحد على الاثنين وحد ان يشترك في معنى
واحد وهو القبلية بالذات والمعنى المشترك هو ان يكون الشيء
محتاجا الى آخر في تحققه ولا يكون الآخر محتاجا الى ذلك الشيء
فالمحتاج اليه هو قبل بالذات ثم لا يخلو اما ان يكون المحتاج اليه
مع ذلك هو الذي بانفراده يعطي وجود المحتاج او لا فالمحتاج
اليه بالاعتبار الاول قبل بالعلية وبالاعتبار الثاني قبل بالطبع
الثالث القبلية بالزمان وهو ان يكون المتقدم قبل المتأخر
قبلية لا يجامع القبل فيها مع البعد كقبلية الاب على الابن الرابع
القبلية بالرتبة وهو ان يكون الترتيب معتبرا فيها والرتبة اما
حسية كقبلية الامام على المأموم او عقلية كقبلية الجنس على
النوع اذا ابتدئ من الجانب الاعلى الخامس القبلية بالشرف
كقبلية العالم على المتعلم فاقسام القبلية عند الحكماء هي هذه
الخمسة والحصر استقرائي وقبلية عدم الحادث على وجوده
ليست بالعلية ولا بالطبع لان عدم الشيء ليس بعلة لوجوده
ولا بالشرف لان عدم الشيء ليس له شرف بالنسبة الى وجوده
ولا بالرتبة لانها اما وضعية وليس لعدم الحادث وضع ومكان
واما طبيعية وليس في طبع عدم الحادث ان يكون قبل فهي
اذا بالزمان فثبت ان الحدوث بالمعنى الاول يستدعي تقدم
مدة واجيب عن الاول بان الامكان عدمي فلا يستدعي قبل
وجود الحادث محلا موجودا في الخارج وقيل ان الامكان امر
عقلي متعلق بشيء خارجي فمن حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس
بموجود في الخارج اذ ليس في الخارج شيء هو امكان بل امكان
وجود في الخارج والتعلقة بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء
في الخارج وهو موضوعه واجيب بانا لا نم انه بسبب تعلقه

وجوده

بالشي الخارجي يدل على وجود موضوع في الخارج واما يلزم
ذلك لو كان في الخارج متعلقا واما اذا كان تعلقه في الذهن
فلا قيل امكان الحادث لا يجوز ان يكون فيه لان الحادث قبل
وجوده يمتنع ان يكون محلا لشي ولا يجوز ان يكون حالا
في غيره لان نعت الشي لا يكون حالا في غيره واورد عليه بان
امكان الحادث قبل وجوده حال في موضوعه فانه لما كان
الحادث وجوده متعلقا بالموضوع من حيث هو متعلق به
وصفة للحادث من حيث ان امكان الوجود بالقياس اليه
ولما كان وجود الحادث لم يكن الا متعلقا بغيره لم يمتنع ان
يقوم امكانه بذلك الغير وللقائل ان يقول اذا جاز ان يكون
محل امكان الحادث الموضوع باعتبار انه قابل له فلم لا يجوز
ان يكون محل امكان الحادث الفاعل باعتبار انه فاعل له بل
هذا اولى لان نسبة الفاعل الى وجود المعلول اقوى من
نسبة القابل الى وجوده لا يقال لو كان الامكان قائما بالفاعل
لما كان القدرة معللة به لانه يكون الامكان عبارة عن قدرة
القادر لانا نقول كون الامكان قائما بالفاعل لا يقتضي ان
يكون عين قدرة القادر فان كون الفاعل بحيث يمكن ان
يصدر عنه الحادث غير كونه قادرا عليه لان كونه قادرا عليه
معلل بكونه بحيث يمكن ان يصدر عنه الحادث واجيب عن
الثاني وهو ان الحدوث بالمعنى الاول يستدعي تقدم مدة
بان القبلية غير منحصرة فيما ذكرتم فان القبلية قد تكون بغير ذلك
وذلك كقبلية بعض اجزاء الزمان على البعض فانها ليست
بالزمان اذ يمتنع ان يكون للزمان زمان اخر ولا بالعلية اذ
ليس بعض اجزاء الزمان علة لبعض ولا بالطبع كذلك ولا
بالشرف ولا بالرتبة لانها اما وضعية وليس للزمان وضع

واما طبيعة وليس في طبع بعض اجزاء الزمان ان يكون قبل
بعض هذا ما قالوه والحق ان قبلية بعض اجزاء الزمان على
بعض عايدة الى القبلية الزمانية لان القبلية الزمانية لا تقتضي
ان يكون كل من القبل والبعد في زمان غيرهما بل القبلية
الزمانية تقتضي ان يكون القبل قبل البعد قبلية لا يجامع
القبل مع البعد واجزاء الزمان بعضها بالنسبة الى البعض
كذلك فيكون قبلية بعضها على البعض بالزمان لكن ليس
بزمان زايد على القبل بل بزمان هو نفس القبل وايضا
يجوز ان يكون قبلية بعض اجزاء الزمان على البعض بالرتبة
فان الامس قبل اليوم بالرتبة اذا ابتدي من طرف الماضي
والصواب ان يقال في الجواب ان اردتم يكون عدم الحادث
قبل وجوده بالزمان كونه قبله بزمان موهوم مفروض
فمسلم وان اردتم به كونه قبله بزمان محقق فممنوع وما ذكرتم
في بيانه لا يفيد ذلك قال الفصل الخامس اقول
لما فرغ من الفصل الرابع في الوجوب والامكان والقدم
والحدوث شرع في الفصل الخامس في الوحدة والكثرة
وذكر فيه ثلثة مباحث الاول في حقيقة الوحدة والكثرة
الثاني في اقسام الوحدات الثالث في اقسام الكثرة المبحث
الاول في حقيقة الوحدة والكثرة الوحدة لا يمكن تعريفها
بحسب الحقيقة لان تصورها بديهي اذ كل احد يعرف ان
شيا واحدا انسان او فرس او غير ذلك من غير افتقار الى
اكتساب والتعريف الذي ذكره المصنف بحسب اللفظ لا
بحسب الحقيقة والايراد لانا اذا قلنا الوحدة هو كون
الشي بحيث لا ينقسم الى متشاركة في الماهية فقد قلنا ان
الوحدة هو كون الشي بحيث لا يتكثر ضرورة فقد اخذنا

الكثرة في تعريف الوحدة والكثرة لا يمكن تعريفها الا بالوحدة
لان الوحدة مبداء للكثرة ومنها وجودها وماهيتها ولهذا
اى تعريف يعرف الكثرة به يستعمل فيه الوحدة مثل الكثرة هو
المجتمع من الوحدات والكثرة ما يعد بالواحد وغير ذلك والوحدة
اعرف عند العقل من الكثرة لانها مبداء الكثرة والعقل يعرف
المبداء اولا والتعريف الذى ذكره شامل للوحدة الحقيقية
وهو كون الشئ بحيث لا ينقسم اصلا كالواجب والنقطة
والوحدة بالاضافة وهو كون الشئ بحيث ينقسم لكن لا ينقسم
الى امور مشاركة في الماهية كالانسان الذى ينقسم الى اليد
والرجل والراس فان هذه الامور غير مشاركة في تمام الماهية
واما ما ينقسم الى الامور المشاركة في الماهية كالجماعة المنقسمة
الى افراد مشاركة في الماهية فكونه كذلك ليس بوحدة بل هو
الكثرة المقابلة للوحدة فالكثرة هو كون الشئ بحيث ينقسم
الى امور مشاركة في الماهية كالجماعة المذكورة ثم الوحدة
مغايرة للوجود والماهية لانها لو كانت عين الوجود او
عين الماهية لكان مفهوم الواحد من حيث هو واحد مفهوم
الموجود من حيث هو موجود او مفهوم الانسان من حيث
هو انسان وليس كذلك فان الكثير من حيث هو كثير موجود
وانسان وليس بواحد من حيث هو كثير وان كان يعرض له
الواحد ايضا اذ يقال للكثرة انها كثرة واحدة ولكن لا من
حيث هي كثرة وكذا الكثرة مغايرة للوجود والماهية لان
الكثرة لو كانت عين الوجود او عين الماهية لكان مفهوم
الكثرة من حيث هو كثرة مفهوم الموجود من حيث هو
موجود او مفهوم الانسان من حيث هو انسان والوحدة
ثابتة في الخارج لان الوحدة جزء من الواحد الموجود وجزء

الموجود موجود ولان الوحدة لو كانت عدمية لم تكن
عدما مطلقا بل عدما مضافا ولا يجوز ان تكون عدما لغير
الكثرة لان غير الكثرة يجوز ان يجتمع فيه الوحدة فيلزم اجتماع
المتقابلين وهو ممتنع واذا لم تكن عدما لغير الكثرة تعين ان
تكون عدما للكثرة والكثرة مجموع الوحدات العدمية فيكون
النقيضان اى الوحدة والكثرة عدميين وهو ممتنع لانه يجب
ان يكون احد النقيضين وجوديا اذ لا تقابل بين العدميين
فثبت ان الوحدة وجودية والكثرة مجموع الوحدات
الوجودية فيكون الكثرة ايضا وجودية والجواب عن
الاول انه ان اراد بالواحد الموجود المجموع المركب من الواحد
والموجود فلا نم ان الواحد الموجود موجود حتى يلزم
ان يكون الوحدة التى هى جزءه ايضا موجودا وان
اراد بالواحد الموجود معروض الوحدة فمسلم انه موجود
لكن لا نم ان الوحدة جزء له بل الوحدة عارضة له والجواب
عن الثانى انه يجوز ان يكون النقيضان عدميين على
ان الوحدة ليست نقيضا للكثرة فانه لا تقابل بين الوحدة
والكثرة بالذات وعورض الدليل الدال على ان الوحدة
وجودية بان الوحدات لو كانت وجودية لكانت
مشاركة في كونها وحدات ومتميزة بخصوصيات فيكون
للوحدات وحدات وننقل الكلام الى وحدات الوحدات
ويلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة وهو ممتنع والحق
ان الوحدة والكثرة ليستا من الموجودات العينية بل
هما من الاعتبارات العقلية اما الوحدة فلانها لو كانت
موجودة عينا لكانت شيئا واحدا من الاشياء فلها وحدة
ولوحدتها وحدة ويلزم التسلسل في الامور المترتبة الموجودة

متقابل هي من الاعتبارات العقلية يعقلها العقل عند عدم الانقسام الى امور متشاركة في الماهية واما الكثرة فلانها تكون حاصلة من الوحدات التي هي اعتبارية قال فرع الوحدة اقول الوحدة تقابل الكثرة لامتناع اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة لكن الوحدة لا تقابل الكثرة لذاتيهما لانه ليس بين حقيقة الوحدة والكثرة تقابل باحد اصناف التقابل الاربعة تقابل السلب والايجاب وتقابل التضايف اما تقابل الايجاب والسلب فلان الوحدة مقومة للكثرة ولا شيء مما هو متقابل بالسلب والايجاب بمقوم لمقابله واما تقابل العدم والملكة فلان الوحدة موجودة في الكثرة مقومة لها والملكة لا تكون موجودة في العدم حتى تكون العدم تتالف من ملكات تجتمع فلا تكون الوحدة ملكة للكثرة وكذلك لا تكون الملكة هي الكثرة اذ الملكة لا تتركب من اعدامها فلا تكون بينهما تقابل العدم والملكة والمصنف نفى تقابل السلب والايجاب والعدم والملكة بقضي ان تكون احد المتقابلين عدم الاخر وليس احدهما اي الوحدة والكثرة عدم الاخرى واما تقابل التضاد والتضايف فلان الوحدة ليست ضد الكثرة ولا مضايفة لها لان الكثرة متقومة بالوحدة ولا شيء من الضد والمضايف بمقوم للاخر ومما يدل على ان الوحدة ليست بضد للكثرة ان شرط الضدين وحدة موضوعهما وموضوع الوحدة غير موضوع الكثرة ومما يدل على ان الوحدة ليست مضايفة للكثرة ان الكثرة لا تعقل ماهيتها بالقياس الى الوحدة وان كان تعقل ماهيتها بالوحدة فانه فرق بين ان تعقل الشيء بالقياس الى غيره وبين ان تعقل به والمعتبر في التضايف هو الاول والوحدة ايضا لا تعقل بالقياس الى الكثرة وشرط

التضايف

التضايف ان تكون تعقل كل من المتضايفين بالقياس الى الآخر واما ان الوحدة تقابل الكثرة بالعرض فلان الوحدة مكيال الكثرة والكثرة مكيلة بها والمكيال مقابل للمكيل مضاف اليه وكذا المكيل بالقياس الى المكيال فان تعقل المكيل بالقياس الى تعقل المكيال وبالعكس والمكيالية والمكيلية خارجتان عن حقيقة الوحدة والكثرة عارضتان لهما فالتقابل بين الوحدة والكثرة باعتبار عروض المكيالية والمكيلية قال الثاني اقول المبحث الثاني في اقسام الوحدات الواحد ان منع نفس تصور مفهومه عن حمله على كثيرين فهو الواحد بالشخص كهذا الانسان وان لم يمنع نفس تصور مفهومه عن حمله على كثيرين فهو واحد من وجه كثير من وجه لامتناع ان يكون الشيء الواحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا فجهة الوحدة ان كانت نفس ماهية تلك الكثرة فهو الواحد بالنوع كافراد الانسان فان فيها جهة وحدة وهو الانسان وجهة كثرة وهي الاشخاص وجهة الوحدة نفس ماهية تلك الكثرة وهو مقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو وان كانت جهة الوحدة جزءا من ماهية الكثرة فهو الواحد بالجنس ان كان جهة الوحدة مقولة في جواب ما هو على كثيرين مختلفين بالحقيقة وان لم يكن جهة الوحدة مقولة على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو فهو الواحد بالفصل والاول كانواع الحيوان المتحدة بالجنس وهو الحيوان والثاني كافراد الانسان المتحدة بالفصل وهو الناطق وان كانت جهة الوحدة خارجة عن ماهية الكثرة فهو الواحد بالعرض والواحد بالعرض اما واحد بالمحمول كاتحاد القطن والثلج في البياض واما واحد بالموضوع

فهو الوحدة

وتقابل العدم والملكة
وتقابل التضاد

كاتحاد الكاتب والضاحك في الانسان والواحد بالشخص ان
لم يقبل القسمة اصلا فان لم يكن له مفهوم سوى كون الشي بحيث
لا ينقسم الى امور متشاركة في الماهية فهو الوحدة وان كان اي
له مفهوم سواه فاما ان يكون ذا وضع فهو النقطة او لا يكون
ذا وضع فهو المفارق كالنفس والعقل وان كان الواحد
بالشخص قبل القسمة وتشابهت اجزاؤه في الحقيقة فهو الواحد
بالاتصال كالجسم البسيط والمقادير اي الخط والسطح والجسم
التعليمي وان لم يتشابه اجزاؤه في الحقيقة فهو الواحد بالاجتماع
كالشخص الانساني المنقسم الى اعضائه وقد يقال الواحد بالاتصال
لمقدارين متلازم طرفاهما بحيث يلزم من حركة احدهما حركة الآخر
كعضوين متلاقيين متلازم طرفاهما بحيث يلزم من حركة احدهما
حركة الآخر وايضا الواحد بالشخص ان حصل له جميع ما يمكن
له فهو الواحد التام وان لم يحصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد
الغير التام والتام اما طبيعي كزيد او وضعي كدرهم او صناعي
كبيت والوحدة في الوصف العرضي والذاتي تتغاير اسماؤها
بتغاير المضاف اليه فان الاتحاد في النوع كاتحاد زيد وعمرو في
الانسانية يسمى مماثلة وفي الجنس كاتحاد الانسان والفرس
في الحيوانية يسمى مجانسة وبالعرض ان كان في الكم كاتحاد الثوبين
في الطول يسمى مساواة وان كان في الكيف كاتحاد الجسمين في
اللون نحو الانسان الاسود والفرس الاسود في السواد
يسمى مشابهة وان كان في المضاف كاتحاد زيد وعمرو في بنوة
بكر يسمى مناسبة وان كان في الشكل كاتحاد النار والهواء في
الكرية يسمى مشاكلة وان كان في الوضع بان لا يختلف البعد
بينهما كاتحاد سطح محدب كل فلك وسطح مقعره يسمى موازاة
وان كان في الاطراف كاتحاد طاسين في الاطراف فانه عند

انكباب

انكباب احدهما على الآخر تطابقت اطرافهما يسمى مطابقة قال
الثالث اقول لما فرغ من المبحث الثاني في اقسام الوحدات
شرع في المبحث الثالث في اقسام الكثير كل شيئين هما متغايران
وقال مشايخنا اي مشايخ اهل السنة الشيئان ان استقل كل
واحد منهما بالذات والحقيقة بحيث يمكن انفكاك كل واحد منهما
عن الآخر بان لا يكون احدهما قائما بالآخر ولا مقوما له فهما غيران
كالاب والابن فانه استقل كل واحد منهما بالذات بحيث يمكن
انفكاك كل منهما عن الآخر فان الاب والابن وان لم يمكن انفكاك
احدهما عن الآخر بحسب تعقل وصف الابوة والبنوة لكن امكن
انفكاك كل منهما عن الآخر بحسب الذات والا اي وان لم يستقل
كل منهما بالذات بحيث يمكن انفكاك كل منهما عن الآخر فان كان
احدهما قائما بالآخر فهما الصفة والموصوف فالقائم هو الصفة
وما قام به هو الموصوف كالسواد مع الجسم وان كان احدهما
مقوما للآخر فهما الكل والجزء كالانسان والحيوان فانه لا يمكن
انفكاك كل منهما عن الآخر واحدهما وهو الحيوان مقوم للآخر
وهو الانسان فالانسان هو الكل والحيوان هو الجزء وبهذا
الاصطلاح قال مشايخنا الصفة مع الذات لا هو ولا غيره اما انها
ليست هو فظاهر واما انها ليست غير الذات فلان الصفة قائمة
بالذات وعلى الاصطلاح الاول وهو ان كل شيئين متغايران
فالغيران ان اشتركا في تمام الماهية فهما المثلان كزيد وعمرو فانهما
اشتركا في تمام الماهية الذي هو الانسان والا اي وان لم يشترك
الغيران في تمام الماهية فهما المختلفان ثم المختلفان متلاقيان
ان اشتركا في موضوع كالسواد والحركة فانهما يعرضان الجسم
والجسم موضوع لهما وهما يحملان على الجسم بالاشتقاق اذ يقال
الجسم متحرك الجسم اسود ثم المتلاقيان متساويان ان صدق

كل واحد منهما على ما يصدق عليه الاخر كالانسان والناطق ومتداخلان ان صدق احدهما على بعض ما صدق عليه الاخر ومن ضرورته ان يصدق الاخر ايضا على بعضه فان صدق الاخر على جميع افراده فالصادق على جميع افراد الاخر اعم مطلقا كالحيوان والانسان فان احدهما وهو الانسان يصدق على بعض الاخر وهو الحيوان والحيوان يصدق على جميع افراد الانسان فالحيوان اعم مطلقا والا اى وان لم يصدق احدهما على جميع افراد الاخر بل كل منهما يصدق على بعض ما يصدق عليه الاخر فكل واحد منهما اعم من الاخر من وجه واخص من وجه كالحيوان والابيض والمختلفان متباينان ان لم يشتركا فى الموضوع ثم المتباينان متقابلان ان امتنع اجتماعهما فى موضوع واحد من جهة واحدة فى زمان واحد وقد اعتبر وحدة الموضوع والزمان ليندرج فيه تقابل التضاد فانه لا يمتنع اجتماع الضدين فى موضوعين ولا فى موضوع واحد لكن فى زمانين واعتبر وحدة الجهة ليندرج فيه تقابل المتضايفين فانه يمكن عروضهما لشخص واحد فى زمان واحد لكن من جهتين لا من جهة واحدة كالابوة والبنوة فانهما تعرضان لشخص واحد لكن من جهتين والتقابل اربعة انواع تقابل الضدين وتقابل المتضايفين وتقابل العدم والملكة وتقابل السلب والايجاب وذلك لان المتقابلين اما وجوديان او احدهما وجودى والاخر عدمى فان كان المتقابلان وجوديين ولا يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر فهما ضدان وان لم يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر فهما متضايفان والتقابل بينهما تقابل المتضايفين كالابوة والبنوة وان كان احد المتقابلين وجوديا والاخر عدميا فان اعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالوجودى بحسب شخصه كالعمى والبصر بالنسبة الى الشخص

الانسانى او بحسب نوعه كعدم اللحية عن المراة او بحسب جنسه كعدم البصر بالنسبة الى العقرب فعدم وملكة حقيقيان وان اعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالامر الوجودى فى وقت يمكن اتصافه به فهما ملكة وعدم مشهوران كعدم اللحية عن انسان فى سن من شانه اللحية وان لم يعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالامر الوجودى لا بحسب شخصه ولا بحسب نوعه ولا بحسب جنسه ولا فى وقت يمكن اتصافه به فسلب وايجاب كقولك زيد بصير زيد ليس ببصير ولقائل ان يقول السلب والايجاب راجع الى القول او العقد اى يكون المتقابلان فيهما اما فى القول كما ذكر او العقد والتصور بمعناه ولا يحقق لواحد من المتقابلين فى تقابل الايجاب والسلب فى الخارج فانه ليس فى الخارج شى هو ايجاب او سلب بل هما من العقود العقلية الواردة على ما فى العقل من النسبة الثبوتية او القول الدال عليها فان قيل الايجاب والسلب كما يكونان بين قضيتين يكونان بين مفردين كالفرس واللافرس فلا يكون تقابل الايجاب والسلب راجعا الى القول او العقد اجيب بانه اذا لم يعتبر صدق الفرس واللافرس على موضوع واحد لم يتصور التقابل بينهما فيكون راجعا الى القول او العقد فان قيل لا نم انحصار التقابل فى الانواع الاربعة التى ذكرتم لجواز ان يكون التقابل بين عدميين اجيب بان العدميين لا تقابل بينهما اذ العدم المطلق لا يقابل العدم المطلق لامتناع كون الشى مقابلا لنفسه ولا العدم المضاف لكونه مجتمعا معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لصدقهما على كل موجود هو غير

الموجودين اللذين معا عدمهما فان قيل التقابل بين القدمين
واقع كتقابل العمى واللاعمى فانه لا يجوز اجتماعهما في موضوع
واحد في زمان واحد من جهة واحدة أجيب بان اللاعمى
الذي هو سلب العمى انما يكون اذا انتفى العمى وانتفاء العمى
بانتفاء عدم البصر او بعدم قابلية الموضوع فان كان
الاول يكون سلب عدم البصر هو بعينه البصر فيكون
التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ولا اعتبار بحرف
السلب في اللاعمى وان كان الثاني يكون اللاعمى عبارة
عن سلب قابلية المحل فيكون التقابل بينهما تقابل الايجاب
والسلب فلم يتحقق التقابل بين العدمين فان قيل ان الحكماء
اشترطوا في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف فلا يتجه
تقابل الوجوديين اللذين يمكن تعقل احدهما مع الذهول
عن الاخر في تقابل الضدين فان تقابل السواد والصفرة
يقع خارجا عنه مع صدق التعريف عليه أجيب بانهم اشترطوا
في التضاد الحقيقي ان يكون بين الوجوديين اللذين يمكن تعقل
احدهما مع الذهول عن الاخر تعاقب وبينهما غاية الخلاف
لا في التضاد المشهوري وهو ان يكون بينهما تعاقب و
يكون بينهما غاية الخلاف والانحصار انما هو بالنسبة الى التضاد
المشهوري وقيل ان اشترط في تقابل العدمي والوجودي
ان يكون العدمي عدم الوجودي فقد يوجد تقابل غير
تقابل العدم والملكة وغير تقابل الايجاب والسلب كتقابل
الملزوم وعدم اللازم وان لم يشترط يكون هذا التقابل
من السلب والايجاب اذ لم يشترط موضوع قابل مع انه ليس
كذلك لجواز ارتفاعهما وامتناع ارتفاع السلب والايجاب
على انهم صرحوا بان العدمي في هذين القسمين يجب ان

يكون

يكون عدم الوجودي أجيب بان وحدة الموضوع
معتبرة في التقابل ووجود الملزوم وعدم اللازم لم يتصور
تواردهما على موضوع واحد لان موضوع عدم اللازم
مباين لموضوع الملزوم فيكونان من قبيل المتباينين غير
المتقابلين قال قيل السواد اقول قيل السواد
من حيث انه ضد للبياض مضاف اليه فانهما وجوديان
لا يمكن تعقل كل منهما مع الذهول عن الاخر لان الضدية
من الامور الاضافية فلا يكون تقابل الضدين قسما غير
تقابل المتضايفين قلنا المضاف حقيقة السواد لا السواد
فان السواد نظرا الى ذاته ضد البياض ومن حيث انه ضد
للبياض مضاف اليه فيكون عروض التضاد لذات
السواد والبياض وعروض التضايف لحيثيتهما اي مفهوم
الضد العارض لذاتيهما المحمول على كل منهما وعروض التضايف
لمجموع الموصوف بانه ضد فقيل المقابل تحت المضاف لان
اي وجودي لا يمكن تعقله مع الذهول عن المقابل الاخر الذي
هو او وجودي فكيف يكون المضاف مندرجا تحت المقابل
لانه يلزم ح ان يكون كل منهما اعم من الاخر مطلقا قلنا
المضاف تحت ما صدق عليه المقابل اي تحت الذات
التي صدق عليها المقابل وما صدق عليه المقابل اعم من
المضاف لصدقه على الضد وغيره وتحت المضاف المقابل
او الذات المقيد بقيد انه مقابل ولا يمتنع ان يكون الشيء
باعتبار ذاته اعم من غيره وباعتبار عارض من عوارضه
اخص منه قال المثلان لا يجتمعان اقول ذكر خمسة
فروع على المبحث الثالث الاول المثلان لا يجتمعان في
محل واحد لان المثلين متحدان في الماهية وفي لوازم

الماهية فلو اجتمعا في محل واحد لاتحدا بحسب العوارض ايضا لانهما اذا اجتمعا في محل واحد فكل ما عرض لاحدهما عرض للاخر فيكون المثلان مثلين لا مثلين الفرع الثاني التقابل بالذات بين السلب والايجاب لان كل واحد من الايجاب والسلب لذاته يرفع الاخر بخلاف كل واحد من الضدين والمضافين فانه انما تقابل الاخر لاستلزامه عدم الاخر مثلا الامر الذي يصدق عليه انه ليس بخير فيه عقدان عقد انه ليس بخير وعقد انه شر وعقد انه ليس بخير لا ينافيه عقد انه شر اذ يصدقان على ذات واحدة ولا عقد انه ليس بشر اذ يصدقان ايضا على امر واحد فالمنافي لعقد انه ليس بخير هو عقد انه خير والمنافاة متحققة من الجانبين فعقد انه خير لا ينافيه الا عقد انه ليس بخير فكان التقابل بين السلب والايجاب بالذات بخلاف الضدين وايضا للخير عقدان عقد انه خير وعقد انه ليس بشر والاول ذاتي والثاني عرضي لانه خارج عن حقيقة الخير وعقد انه ليس بخير رافع لعقد انه خير وعقد انه شر رافع لعقد انه ليس بشر والرافع للامر الذاتي اقوى معاندة من الرافع للامر العرضي لان الرافع للامر الذاتي رافع للذات بالذات ورافع الامر العرضي رافع للذات لا بالذات بل بالعرض فعقد انه ليس بخير اقوى معاندة لعقد انه خير من عقد انه شر لان المنافاة بين الشي وبين ما يرفع ذاته لا يتوسط شي اخر اقوى من المنافاة بين الشي وبين ما يرفع الامر الخارج عنه وايضا الشر لولا اشتماله على انه ليس بخير لما كان عقد انه شر رافعا لعقد انه خير فانا لو فرضنا بدل الشر شيا اخر مما ليس بخير لكان اعتقاد كون الشي كذلك الامر المشتمل على انه ليس بخير مانعا من اعتقاد انه خير لا لانه كذلك الامر بل لاشتماله

الذي صح

للخير صح

ذاته بتوسط صح

على ا

على انه ليس بخير وذلك يدل على ان التنافي بالذات لا يكون الا بين السلب والايجاب وهذا الاخير هو الذي ذكره في الكتاب الفرع الثالث السلب والايجاب لا يصدقان ولا يكذبان معا واما سائر المتقابلين فيجوز كذبهما اما المضافان فيكذبان لخلو المحل عنهما واما الضدان فيكذبان لعدم المحل وباتصاف المحل بالوسط المعبر عنه باسم محصل كالفاتر المتوسط بين الحار والبارد او المعبر عنه بسلب الطرفين كقولنا لا عادل ولا جائر والضدان يكذبان معا لخلو المحل عنهما وعن الوسط كالشفاف وهو ما لا لون له واما العدم والملكة فيكذبان لعدم المحل او لعدم استعداد المحل للملكة الفرع الرابع المضافان يتلازمان طردا وعكسا اي متى وجد احدهما وجد الاخر ومتى عدم احدهما عدم الاخر فان الاطراد هو الاستلزام من جانب الوجود والانعكاس هو الاستلزام من جانب العدم والضدان قد يلزمان المحل على البدل بان يكون احدهما لا بعينه لازما للمحل مثل بدن الحي المستلزم للصحة او للمرض فان بدن الحي يستلزم احدهما لا بعينه فيتعاقبان على المحل كالحركة من الوسط والى الوسط فانهما ضدان ولا يلزم احدهما المحل لوجوب تخلل سكون بينهما على المشهور وقد يلزم احد الضدين بعينه المحل كالبياض الثلج فانه لازم للثلج الفرع الخامس الاستقراء دل على ان التضاد الحقيقي لا يكون الا بين نوعين اخيرين مندرجين تحت الجنس الواحد السافل كالسواد والبياض فانهما نوعان اخيران مندرجان تحت الجنس الواحد السافل الذي هو اللون فان اللون جنس سافل فان فوقه الكيفية المبصرة وفوق الكيفية المبصرة الكيفية المحسوسة وفوق الكيفية

وقد يلزم احد الضدين المحل لا بعينه فلا يتعاقبان على المحل صح

المحسوسة الكيف وايضا الاستقراء دل على ان المتباينان لا يضاد مماشي واحد تضادا حقيقيا ولا يرد النقض بالحركة من الوسط والسكون فانهما وان متباينان يضاد مماشي واحد وهو الحركة الى الوسط فان السكون لا يكون ضد الحركة بل بينهما تقابل العدم والملكة قال الفصل السادس في العلة والمعلول اقول لما فرغ من الفصل الخامس في الوحدة والكثرة شرع في الفصل السادس في العلة والمعلول وذكر فيه اربعة مباحث الاول في اقسامها الثاني في تعدد العلل والمعلولات الثالث في الفرق بين جزء المؤثر وشرطه الرابع في ان الشيء الواحد هل يكون قابلا وفاعلا معا المبحث الاول في اقسام العلة علة الشيء ما يحتاج اليه الشيء فان كان جميع ما يحتاج اليه الشيء فهو العلة التامة وان كان بعض ما يحتاج اليه الشيء فهو العلة الناقصة فيدخل في العلة التامة الشرايط وزوال المانع وليس المراد من دخول زوال المانع في العلة التامة ان العدم يفعل شيا بل المراد به ان العقل اذا لاحظ وجوب المعلول لم يجده حاصلا دون عدم المانع والعلة التامة المشتملة على جميع العلل الناقصة لا يكون موجودة واحدة مركبة في الاعيان لامتناع تركب الشيء من الامور الوجودية والعدمية في الاعيان بل العلة التامة موجودة واحدة مركبة في العقل فلا يلتفت الى ما يقال من ان المعلول اذا كان موجودا في الخارج يجب ان يكون علته التامة موجودة اقول لانم العلل الناقصة اربع صورية ومادية وفاعلية وغائية وذلك لان العلة الناقصة اما ان تكون جزء من المعلول او خارجا عنه اذ يمتنع ان يكون نفس المعلول والاول اما ان يكون

المعلول به بالفعل وهو الصورة كصورة السرير بالنسبة اليه او يكون المعلول به بالقوة وهي المادة كالخشب بالنسبة الى السرير ويسمى العنصر باعتبار انه جزء هو اصل المركب والقابل ايضا باعتبار انه محل للصورة والثاني اي العلة الناقصة الخارجة عن المعلول اما ان يكون مؤثرة في وجوده اي يكون وجود المعلول منها وهو الفاعل كالنجار بالنسبة الى السرير او يكون مؤثرة في مؤثرية الفاعل اي الفاعل لاجله صار فاعلا وهو الداعي والغاية واما الشرايط وارتفاع المانع فراجعة الى تتميم العلة المادية او الفاعلية فلهذا لم يجعلهما قسمين بالاستقلال قال الثاني في تعدد العلل اقول المبحث الثاني في تعدد العلل والمعلولات المعلول الواحد بالشخص يمتنع ان يجتمع عليه علل او علتان كل منها مستقلة وليبين ذلك في علتين مستقلتين فنقول لو اجتمع على معلول واحد بالشخص علتان مستقلتان لكان واجب الوقوع بكل منهما لانه لو لم يجب وقوعه بكل منهما فلا يخلو اما ان يجب وقوعه باحدهما اولا والاول يقتضي ان يكون احدهما غير مستقلة والثاني يقتضي ان لا يكون واحدة منهما مستقلة والتقدير ان كل واحدة منهما مستقلة هذا خلف ووجوب المعلول بكل منهما يستلزم استغناءه بكل منهما عن كل واحدة منهما فيكون مستغنيا عن كل واحدة منهما محتاجا اليهما و اما المثلان المتحدان بالنوع فيجوز تعليلهما بعلتين مختلفتين مستقلتين على معنى ان احد المثلين واقع باحدهما و الاخر بالاخرى وذلك كالتضاد بين السواد والبياض فانه نوع واحد يندرج تحته فردان متماثلان لان احدهما تضاد

السواد للبياض والاخر تضاد البياض للسواد وتضاد
السواد للبياض معلل بالسواد بالقياس الى البياض على
معنى ان السواد محل لتضادّه للبياض وعروض التضاد
له بالقياس الى البياض وتضاد البياض للسواد معلل
بالبياض الى السواد على معنى ان البياض محل لتضادّه
للسواد وعروض التضاد له بالقياس الى السواد قيل
الطبيعة النوعية لا تخ اما ان تكون محتاجة الى واحدة من
العلتين المستقلتين بعينها فلا يعرض لها حاجة بالقياس
الى غيرها فلم تقع بغيرها واما ان تكون غنية عنها فلا يعرض
لها الحاجة بالقياس اليها فلم تقع بها لاتفاق الطبيعة من حيث
هي لا تكون لذاتها محتاجة اليها او غنية عنها لانا نقول
الطبيعة من حيث هي اما ان تكون تتوقف على هذه العلة
المستقلة اولا والاول يقتضي الحاجة اليها والثاني يقتضي
الغنا عنها واجيب عن اصل الشبهة بان الطبيعة من حيث
هي غنية عنها قوله فلا يعرض لها الحاجة بالقياس اليها
فلم تقع بها قلنا الحاجة لم تعرض لها بالقياس اليها بل
الحاجة انما عرضت لفردها الذي هو احد المتماثلين و
الطبيعة غنية عن كل واحدة منها بعينها ومحتاجة الى
علة ما لكن كل واحد من المتماثلين لما احتاج الى علة معينة
واقتضته تلك العلة لزمته الطبيعة لاشتمال ذلك المتماثلين
عليها والمركب قد تتعدد اثاره اي يجوز ان يكون المركب
علة مستقلة لمعلولات متعددة كالاثار الصادرة عن كل
من العناصر الاربعة وكذا البسيط قد تتعدد اثاره ان
تعددت الالات او القوابل كالعقل الاول الذي هو
مبداء لعقل ونفس وفلك واما البسيط الواحد الحقيقي

الذي لا تعدد فيه بوجه من الوجوه من غير آلة وقابل فمنع
جمهور الحكماء تعدد اثاره وتمسكوا بانه لو صدر عن الواحد
الحقيقي اثنان لكان مصدرية هذا غير مصدرية ذلك فهذان المفهومان
ان دخلا او احدهما في ذاته لزم التركيب وان كانا خارجين او
احدهما نفسا والاخر خارجا لزم ان يكونا معلولين ان
كانا خارجين او الذي يكون خارجا هو المعلول فيعود
الكلام فيه ويلزم التسلسل واجيب بان المصدرية امر
اضافي والامر الاضافي اعتباري والامر الاعتباري مستغن
عن العلة فلا يلزم التسلسل على تقدير خروجهما او خروج
احدهما وعورض بان الجسمية تقتضي التحيز وقبول
الاعراض الوجودية عندكم مع بساطتها ورد الجواب
بان المصدرية تطلق على معنيين احدهما امر اضافي
يعرض لذات العلة بالقياس الى معلولها من حيث يكونان
معا باعتبار العلية والمعلولية والكلام ليس فيه
والثاني كون العلة بحيث يجب عنها المعلول وهو متقدم
بالذات على المعلول وهذا المعنى غير الاضافة العارضة
للعلة بالقياس الى المعلول المتاخرة عن ذاتيهما وكلامنا
فيه وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا وذلك الامر
قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها
وقد يكون حالة يعرض لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب
حالة اخرى واذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون
ذلك الامر مختلفا وح يلزم التسلسل في الامور الحقيقية
او التركيب وكلاهما محال ولو قيل المصدرية ان لم تكن صفة
حقيقية لم يتم البرهان بما ذكرنا وان كانت صفة حقيقية
كان للفاعل جهة اخرى غير الماهية فلا يكون الفاعل

واحدا من جميع الوجوه والكلام فيه وايضا الوضح هذا الدليل
لزم ان لا يصدر من الواحد شي اصلا وتقريره من وجهين
الاول لو صدر عنه شي فكونه مصدرا له امر مغاير له لكونه نسبة
فهو اما داخل او خارج ويتم الى اخره الثاني لو صدر عنه شي
فكونه مصدرا مغاير له فلو لا يجوز ان يكون جزا له لما مر
فيكون خارجا معلولا له فقد صدر عنه اثنان والجواب ان
المصدرية بالمعنى الذي ذكرنا صفة حقيقية قوله لو كان المصدرية
صفة حقيقية لكان للفاعل جهة اخرى غير الماهية فلا يكون
الفاعل واحدا من جميع الوجوه قلنا لو كان المعلول واحدا
يكون ذلك المعنى نفس الواحد ولا محذور فيه وان كان
فوق واحد يلزم ان يكون احدهما غير الفاعل بالضرورة
ويلزم منه ان يكون للفاعل جهة اخرى فلا يكون الفاعل واحدا
من جميع الوجوه ويلزم الخلف لانه ح يلزم ان يكون
ما فرضناه واحدا من جميع الوجوه غير واحد واما قوله
في الوجه الاول لو صدر عنه شي فكونه مصدرا له امر مغاير
له لكونه نسبة قلنا كونه مصدرا بالمعنى الثاني لا يكون نسبة
بل يكون عين المصدر ان كان مصدرا الواحد ولا يلزم المحذور
وبهذا يعلم الجواب عن الوجه الثاني واما المعارضة بالجسمية
التي تقتضي التحيز وقبول الاعراض الوجودية فساقطة فان
الجسمية وان كانت بسيطة في الخارج ففيها جهات متعددة
من الماهية والوجود والامكان والوجوب والامتناع
في صدور الكثير من البسيط عند تعدد الجهات قال
الثالث الخ اقول المبحث الثالث في الفرق بين جزء
المؤثر اي الفاعل وشرط المؤثر جزء المؤثر ما يتوقف عليه
ذات المؤثر مقوما له وشرط المؤثر ما يتوقف عليه تاثير

المؤثر

المؤثر في غيره ولا يتوقف عليه تحقق ذات المؤثر كاليبوسة
للنار فان اليبوسة يتوقف عليها تاثير النار في الغير ولا
يتوقف تحقق ذات النار على اليبوسة قال الرابع الخ
اقول المبحث الرابع في ان الشي الواحد هل يجوز
ان يكون قابلا لشي وفاعلا له قالت الحكماء الشي الواحد الذي
لا تكثر فيه بوجه من الوجوه من غير تعدد الآلات والشرائط
لا يكون قابلا لشي وفاعلا له لوجهين احدهما ان القبول
والفعل متنافيان عند اتحاد نسبة القبول ونسبة الفعل
بان يكون نسبة القبول واقعة بين المنتسبين اللذين وقع
نسبة الفعل بينهما اي الذات الذي عرض له القابلية بعينه
هو الذات الذي عرض له الفاعلية وكذا الشي الذي عرض له
المقبولية بعينه الشي الذي عرض له المفعولية والذي يدل
عليه تنافي الفعل والقبول عند اتحاد النسبة التنافي
بين لازميهما اي استلزام الفعل المفعول وعدم استلزام
القبول المقبول فان القابل من حيث هو قابل غير مستلزم
للمقبول والفاعل من حيث هو فاعل مستلزم للمفعول
فان القابل ممكن له المقبول بالامكان الخاص والفاعل من
حيث هو فاعل يجب عنه المفعول والاستلزام وعدم الاستلزام
اذا اعتبرا بالنسبة الى شي واحد يتحقق المنافاة بينهما وتنافي
اللازمين يستلزم تنافي ملزوميهما واذا كان الفعل و
القبول متنافيين لا يكون الشي الواحد قابلا وفاعلا
والا يلزم الجمع بين المتنافيين في محل واحد من جهة واحدة
الوجه الثاني ان القبول غير الفعل فلا يكون كلاهما عين
الذات فان دخلا او احدهما في الذات لزم التركيب و
ان خرجا او احدهما يلزم التسلسل لانه ح مصدر الفعل

الواحد لا يكون فاعلا وقابلا لشي واحد
لا على انه لا يكون فاعلا وقابلا مطلق

غير مصدر القبول فينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل أجاب
المص بان عدم استلزام الشي لاخر باعتبار لا ينافي استلزامه له
باعتبار اخر فان اعتبار الفاعلية غير اعتبار القابلية
فباعتبار القابلية غير مستلزم وباعتبار الفاعلية
مستلزم والممتنع هو استلزام الشي للاخر وعدم
استلزامه له باعتبار واحد لان استلزام الشي لاخر
باعتبار لا ينافي عدم استلزامه له باعتبار اخر ولهذا
قيل نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام ونسبة
الفاعل الى المفعول بالوجوب فلا يكون بينهما تناف
اذ لا تنافي بين الوجوب والامكان العام والقول بان
البسيط لا يتعدد اثاره قد سبق قال الباب
الثاني في الاعراض اقول لما فرغ من الباب الاول في
الامور الكلية من الكتاب الاول في الممكنات شرع في الباب
الثاني في الاعراض وذكر فيه اربعة فصول الاول في المباحث
الكلية وفيه خمسة مباحث الاول في تعدد اجناسها الثاني
في امتناع الانتقال عليها الثالث في قيام العرض بالعرض
الرابع في بقاء الاعراض الخامس في امتناع قيام العرض
الواحد بمحلين المبحث الاول في تعدد اجناس الاعراض
اعلم ان العرض هو الموجود في موضوع والمراد بالموضوع
المحل المستغني عن الحال المتقوم بنفسه لا به والمراد بالموجود
في الموضوع هو الكون في شي لا كجزء منه ولا يصح مفارقته
عنه فان لفظ في كذا تدل بالاشتراك او التشابه على
معاني مختلفة ككون الشي في الزمان وفي المكان وفي الخصب
والراحة وفي الحركة وككون الكل في الجزء والخاص في
العام فان لفظ في في جميعها ليست بمعنى واحد فان

بعض

بعض هذه الامور بالاضافة وبعضها بالاشتمال وبعضها
بالظرفية فعدم جواز الانتقال في تعريف الكون في الموضوع
هو قرينة يفهم منها المقصود بلفظة المستعملة فيه ولا كجزء
منه واحترز به عن مثل كون اللونية في السواد والحيوانية
في الانسان وقد بين ان امثال هذه ليست باجزاء على الحقيقة
بل هي كالاجزاء والمشهور انحصار الاعراض المندرجة تحت
جنس في المقولات التسع وهي الكم وهو عرض يقبل القسمة
لذاته سواء كان منفصلا كالاعداد او متصلا كالمقادير و
الكيف وهو عرض لا يقبل القسمة لذاته ولا يتوقف تصوره
على تصور غيره فالاول يخرج الكم والثاني الاعراض النسبية
مثل الالوان والاين وهو حصول الشي في المكان ومفهومه
انما يتم بنسبة الشي الى المكان الذي هو فيه لا انه نفس النسبة
الى المكان والاين الحقيقي هو كون الشي في مكانه الحقيقي
ولا شك ان كون الشي في مكانه يكون نسبته الى المكان من
لوازمه لا انه نفس هذه النسبة والاين الغير الحقيقي هو كون
الشي في مكانه الغير الحقيقي ككون الشي في السوق والمتى
وهو حصول الشي في الزمان ككون الكسوف في وقت كذا
واعلم ان كثيرا من الاشياء يقع في طرف الزمان اعني الآن ولا
يقع في الزمان ويسمى عند بعض متى وهو حصول الشي في الزمان
او طرفه والوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين
نسبة تقع بين اجزائه وبين جهات اجزائه في ان يكون لبعض
منها موازاة وانحراف بالقياس الى اخر ونسبة للاجزاء بالقياس
الى امور خارجة عن الجسم الذي هو موضوع تلك الهيئة
اما امكنة حاوية او متمكنات محوية كالقيام والقعود و
الاستلقاء والانبطاح والاضافة وهي النسبة العارضة للشي

الانبطاح بروي خفتن

بالقياس الى نسبة اخرى هذا رسم لها وتحقيقها ان الاضافة
هيئة تكون ماهيتها معقولة بالقياس الى تعقل هيئة اخرى تكون
تلك الهيئة ايضا معقولة بالقياس الى تعقل الهيئة الاولى سواء
كانت الهيئتان متخالفتين كالابوة والبنوة او متوافقتين
كالاخوة من الجانبين وليس كل نسبة اضافة فان النسب
التي هي غير الاضافة وان كانت ماهيتها معقولة بالقياس الى
تعقل شيء اخر لكن ذلك الشيء الاخر لا يكون معقولا بالقياس
الى تعقل النسبة فالنسبة التي لا يوجد فيها الطرفان من حيث
هي نسبة غير الاضافة والنسبة التي يوجد الطرفان فيها هي
الاضافة وأما الملك وهو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب ما يحيط به
وينتقل بانتقاله كالتعمم والتقمص والتختم والتسلح ومنه
ذاتي كحال الهرة عند اهابها ومنه عرضي كحال الانسان عند قميصه
وأما ان يفعل وهو كون الشيء مؤثرا في غيره كالقاطع ما دام قاطعا
وأما ان ينفعل وهو كون الشيء متأثرا عن غيره كالمنقطع ما دام منقطعا
واعلم ان النقطة والوحدة خارجتان عنها فيرد النقض
بهما على من يجعل الاعراض تسعة واما من يجعل الاعراض المندرجة
تحت جنس منحصرة في التسعة فلا يرد النقض بهما عليه لكن
القطع بان اجناس الاعراض منحصرة في التسعة يتوقف على
بيان ان قول كل من هذه المقولات على ما تحته لا على سبيل
الاشتراك ولا على سبيل التشكيك بل على طريق التواطؤ و
لا ايضا على سبيل قول اللازم الذي يقال على ما تحته بالسوية
وان لا جنس غير هذه التسعة وان لا يكون اثنان منها او
اكثر مندرجة تحت جنس واحد وانه لا يكون كل واحد منها
تمام جزئياته المندرجة تحته وان العرض ليس بجنس لها
لكن تحقيق ذلك عسير جدا ولم يوجد فيما نقل الينا من الكتب

التي وجدناها في هذا الفن ما يفي بتحقيق الحق فيه والحق ان
العرض ليس بجنس لها لان عرضية هذه الاجناس مفتقرة
الى البيان فلم يكن العرض جنسا لها والا لم يكن مفتقرة الى
البيان لان الجنس ذاتي والذاتي لا يفتقر الى البيان قال
الثاني في امتناع الانتقال اقول المبحث الثاني في امتناع الانتقال
على الاعراض اجمع جمهور العقلاء على امتناع الانتقال على الاعراض
واحتجوا عليه بان المقتضي لتشخص افرادها لا يكون ماهيتها
ولا لوازمها والا انحصر انواعها في اشخاصها ولا عوارضها
الحالة فيها لتوقف حلول عوارضها الحالة فيها على تشخصها
وتعينها ولو توقف تشخصها على العوارض الحالة فيها
لزم الدور ولا امرا مباينا لها والا لاستغنت عن الموضوع
لانه في وجوده وتشخصه مكتف بغير الموضوع والمكتفي بغير
في الوجود والتشخص بغير المحل لا يفتقر الى المحل فيستغني
عنه وهو باطل فتعين ان يكون تشخصها لمحالها او لما حل فيها
وعلى التقديرين يفتقر في تشخصه الى الموضوع فيكون
الموضوع من جملة المشخصات فلا يصح الانتقال عليها لانه
اذا كان الموضوع مشخصا لها يكون محتاجا الى موضوع
متشخص لان الموضوع المبهم لا يكون من حيث هو مبهم
موجودا في الخارج وما لا يكون كذلك لا يفيد تشخص ما هو حال
فيه فالعرض اذا لا يتحقق وجوده الا بموضوع بعينه فلا
يصح عليه الانتقال وهذا بخلاف الجسم في احتياجه الى الحيز
فان الجسم غير محتاج في وجوده وتشخصه الى الحيز بل يحتاج
الجسم في تحيزه الى حيز غير معين فلا يمتنع ان ينتقل من حيز الى
حيز اخر من حيث انه موجود متشخص ولا من حيث هو متحيز
لان كونه متحيزا حاصل باعتبار الحيزين قال الثالث

قال المبحث الثالث في قيام العرض بالعرض اقول في قيام العرض
بالعرض منع جمهور المتكلمين قيام العرض بالعرض متمسكين
بان المعنى بقيام الشيء بغيره حصوله في الحيز تبعا لحصول ذلك
الغير فيه وذلك الغير المتبوع لا يكون الا جوهرا لانه لو كان
عرضا لكان حصوله في الحيز تبعا لحصول الغير فيه وذلك الغير
لا يخلو اما ان يكون هو الحال الاول او غيره فان كان الاول
يلزم ان يكون حصول كل منهما في الحيز تبعا لحصول الاخر فيه
فيلزم الدور وهو محال وان كان الثاني يلزم الترجيح بلا مرجح اذ
ليس جعل احدهما قائما بالاخر اولى من العكس فيلزم ان
يكون كل منهما قائما به وهو الجوهر قال المصنف وهذا التمسك
ضعيف اذ لا نم ان قيام الشيء بغيره عبارة عن حصوله في
الحيز تبعا لحصول ذلك الغير فيه بل القيام عبارة عن اختصاص
احد الشيئين بالاخر على وجه يكون الاول ناعتا والثاني منعوتا
وان لم يكن ماهية ذلك الاختصاص معلومة ويسمى الناعت
حالا والمنعوت محلا فان صفات الله تعالى قائمة بذاته مع
امتناع تحيزه وان سلم ان القيام هو حصول الشيء في الحيز
تبعا لحصول محله فيه فلم لا يجوز ان يكون تحيز محله تبعا لتحيز
محل اخر وهو الجوهر قوله يلزم الترجيح بلا مرجح قلنا لا نم
قوله اذ ليس جعل احدهما قائما بالاخر اولى من العكس قلنا
يجوز ان يكون احدهما قائما بالاخر والاخر قائما بالجوهر فجعل
الاخر غير قائم به لانه لم يحل فيه فيكون جعله قائما بالاخر اولى
من العكس لانه حال فيه واحتج الحكماء على قيام العرض
بالعرض بان السرعة والبطوء عرضان قائمان بالحركة القائمة
بالجسم فان الحركة هي المنعوتة بالسرعة والبطوء دون
الجسم قال المبحث الرابع في بقاء الاعراض اقول المبحث

الرابع في بقاء الاعراض منع الشيخ ابو الحسن الاشعري بقاء
الاعراض وتمسك بوجهين الاول ان البقاء عرض قائم بذات
الباقي فلا يقوم بالعرض والا لزم قيام العرض بالعرض واذا
لم يقم البقاء بالعرض لم يبق العرض الثاني انه لو بقي العرض ما
امتنع زواله واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان
العرض لا يزول لنفسه لانه لو زال لنفسه لكان ممتنعا لذاته
فيلزم ان ينقلب الممكن ممتنعا لانه قبل الزوال كان ممكنا
ولا يزول لمؤثر اي موجب بالذات وجودي كطريان ضد
ذلك العرض الزائل على المحل لان وجود الضد الطارئ على
المحل مشروط بعدم الضد الاخر عن المحل فلو تعلل زوال
الضد الاخر عن المحل بطريان وجود الضد الطارئ على المحل
لزم الدور ولا يزول العرض عن المحل لمؤثر موجب عدمي
كزوال شرط وجود ذلك العرض الزائل فان شرط وجود
العرض الزائل الجوهر فيعود الكلام اليه ويلزم الدور
بان يقال عدم الجوهر لا يكون لنفسه فيكون لمؤثر وجودي
كطريان الضد فيلزم الدور او مؤثر عدمي كزوال شرط
ذلك الشرط ان كان عرضا يلزم الدور وكذا ان كان جوهرا
يلزم الدور والا يلزم ان يكون لكل جوهر مشروطا بجوهر
اخر الى ما لا نهاية له وهو محال ولا يزول العرض عن المحل لفاعل
مختار لان الفاعل المختار لا بد له من اثر وجودي لان
العدم لا يكون اثرا فيكون الفاعل المختار موجدا لا معدما
هذا خلف واجيب عن الاول بمنع المقدمتين اي لا نم ان
البقاء عرض قائم بالباقي ولا نم انه لا يجوز قيام العرض بالعرض
واجيب عن الوجه الثاني بان زوال العرض بنفسه بان
يكون عدم العرض بقتضيه ذات العرض بعد ازمنة اي

بعد بقائه زمانين او اكثر فان قلتم يلزم ح ان ينقلب الممكن
ممتنعا قلنا الالزام مشترك فانه اذا لم يبق العرض زمانين
يلزم ان يكون عدمه يقتضيه ذاته بعد وجوده فيلزم
ان ينقلب الممكن ممتنعا او نقول زوال العرض عن المحل
لمؤثر وجودي مباين عن محل العرض وهو طريان ضد
ذلك العرض الزائل على محل اخر وطريان الضد على محل اخر
غير مشروط بزوال العرض الاخر عن المحل فلا يلزم الدور
او نقول زوال العرض عن المحل لمؤثر عدمي وهو انتفاء
شرط هو عرض لا يستمر وجوده فان العرض قسمان قار
الذات مستمر الوجود كالطعوم وغير قار الذات كالحركة
والصوت ويكون شرط وجود العرض القار الذات عرضا
غير مستمر الوجود فعند عدمه يزول العرض الباقي او نقول
زوال العرض عن المحل للفاعل المختار ولا نم ان اثره لا يكون
عدما فانه يجوز ان يكون العدم المتجدد اثرا للفاعل المختار
وقد تمسك النظام بالوجه الثاني في امتناع بقاء الاجسام بانه
لو بقي الاجسام لامتنع زوالها واللازم باطل لان الاجسام
تفنى عند القيامة بيان الملازمة ان الجسم لا يزول لنفسه
ولا لمؤثر وجودي ولا لمؤثر عدمي ولا الفاعل مختار وقد
عرفت تقرير هذا الوجه وفساد تقريره بما تقدم قال الخامس
في امتناع قيام العرض الواحد اقول المبحث الخامس في
امتناع قيام العرض الواحد بمحلين لجاز حصول الجسم الواحد
في مكانين فانه لو جاز في العقل ان يكون الحال في هذا المحل
عين الحال في ذلك المحل لجاز في العقل ان يكون الجسم الحاصل
في هذا المكان هو الجسم الحاصل في ذلك المكان فيكون الجسم
الواحد حاصلا في المكانين وفيه نظر فانه قياس حلول العرض

في الموضوع على حصول الجسم في المكان الممتنع كونه في مكانين
فلو صح ذلك لقيل يمتنع اجتماع عرضين في محل واحد قياسا
على امتناع الجسمين في مكان واحد لكن اجتماع الاعراض
الكثيرة في محل واحد كالسواد والحركة والتاليف والحيوة
مما لا يدفع وايضا لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين
لامتنع الجزم بان السواد المحسوس في هذا المحل غير
السواد المحسوس في ذلك المحل واللازم باطل فان الجزم
حاصل بان السواد المحسوس في ذلك المحل بيان الملازمة
انه اذا جاز قيام العرض الواحد بمحلين جاز ان يكون السواد
الواحد قائما بمحلين فاحتمل ان يكون السواد المحسوس
في هذا المحل هو السواد المحسوس في ذلك المحل وايضا
لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لجاز اجتماع علتين
مستقلتين على معلول واحد بالشخص واللازم بين البطلان
بيان الملازمة ان العرض الواحد بالشخص له علة مستقلة في
يكون موضوعه جزءا لها فلو حصل ذلك العرض الواحد
بالشخص في محل اخر يكون له علة مستقلة يكون موضوعه
الذي هو المحل الاخر جزءا لها والعلة المستقلة التي يكون هذا
الموضوع جزءا لها غير العلة المستقلة التي يكون الموضوع
الاخر جزءا لها والعلة المستقلة فيجتمع علتان مستقلتان
على العرض الواحد بالشخص وزعم جمع من الاوائل اي
من قدماء الفلاسفة ان الاضافات كالجوار والقرب
تعرض لامرين وقال ابو هاشم التاليف عرض واحد قائم
بجوهرين لان التاليف لو لم يقم بجوهرين لما امتنع في
الجوهرين المتالفان عن الانفكاك كالمتجاورين فانهما لم
يمتنعا عن الانفكاك وقال ابو هاشم لا يقوم التاليف

باكثر من جوهرين لانه لو قام التاليف باكثر من جوهرين لعدم التاليف بعدم الجوهر الثالث فلا يبقى الجوهران الباقيان بعد عدم التاليف مولفين ثم اجيب بان احالة عدم انفكاك الجوهرين المتالفين الى احتياج التاليف اليهما حتى يلزم قيام العرض الواحد بمحلين الذي هو محل النزاع ليس اولى من احالة عدم انفكاكهما الى احتياج احدهما الى الاخر او الى الصانع الفاعل المختار واعلم ان كون العرض الواحد قائما بمحلين نفهم منه معنيان احدهما ان العرض الواحد الحال في محل هو بعينه حال في المحل الاخر وهو بط لما ذكر والثاني ان العرض الواحد حال في مجموع شيئين صارا باجتماعهما محلا واحدا له ولم تقم حجة على امتناعه وقدماء الفلاسفة قالوا بقيام العرض الواحد بمحل منقسم الى اجزاء كثيرة كالوحدة القائمة بالعشرة الواحدة والتثليث بمجموع الاضلاع الثلثة المحيطة بسطح والحيوة ببنية متجزية الى اعضاء وانما قال ابو هاشم بقيام تاليف واحد بجوهرين لان عدم انفكاك المولف منهما دون المتجاورين يحتاج الى علة ولو قام بكل منهما تلك العلة لم يتعذر انفكاكهما ولم يقل بقيامه بما فوق الاثنين لان التاليف لو قام مثلا بثلاثة جواهر ثم زال واحد من الاجتماع بالباقيين وجب انعدام التاليف لانعدام محله فلا يبقى الباقيان مولفين وذلك بخلاف ما عليه الوجود ولم يلزم قيام العرض الواحد بمحلين بالمعنى الاول الذي هو محل النزاع

قال الفصل الثاني في مباحث الكم اقول

لما فرغ من الفصل الاول في المباحث الكلية للاعراض اراد ان يذكر المباحث المتعلقة بكل من الاعراض التسعة فبدأ بالكمية لانها اعم وجودا من الكيفية واصح وجودا من

الاعراض النسبية لان الاعراض النسبية غير متقررة في ذات موضوعها تقرر الكمية فجعل الفصل الثاني في مباحث الكم وهي خمسة الاول في اقسام الكم الثاني في الكم بالذات وبالعرض الثالث في عدمية عدة الكميات الرابع في الزمان الخامس في المكان المبحث الاول في اقسام الكم الكم اما ان ينقسم الى اجزاء لا تشترك في حد واحد تنتهي به الاجزاء الحاصلة بالانقسام وهو المنفصل ويسمى العدد او الى اجزاء تشترك في حد واحد وهو المتصل والكم المتصل ان لم يكن قار الذات فهو الزمان وان كان قار الذات اي ثابت الاجزاء المفروضة فهو المقدار والمقدار ان انقسم في جهة واحدة فقط فهو الخط وبه ينتهي السطح كما ان الخط ينتهي بالنقطة وان انقسم في جهتين فقط فهو السطح والبسيط وبه ينتهي الجسم وان انقسم في الجهات الثلاثة فهو الجسم التعليمي والثخن والثخن اسم لحشو ما بين السطوح فان اعتبر نزولا فعمق وان اعتبر صعودا فسمك وقد يطلق العمق على البعد المقاطع للطول والطول هو البعد المفروض اولا وقيل الطول اطول الامتدادين المتقاطعين في السطح والبعد الاخذ من راس الانسان الى قدمه طول الانسان والبعد الاخذ من ظهر ذوات الاربع الى اسفله طولها والعرض هو البعد المفروض ثانيا وقيل العرض الامتداد الاقصر والبعد الاخذ من يمين الانسان الى يساره هو عرض الانسان والبعد الاخذ من راس الحيوان الى ذنبه هو عرض الحيوان والطول والعرض والعمق كميات ماخوذة مع اضافات فان البعد بكمية فاذا فرض ابتداء او انه اطول بالنسبة الى امتداد اخر فهو طول واذا فرض ثانيا او انه اقصر من امتداد اخر فهو

عرض وان فرض انه متقاطع للطول والعرض فهو عمق

قال الثاني في الكم بالذات **اقول** المبحث الثاني في الكم بالذات والكم بالعرض الكم بالذات ما يكون كما تفسير فالكم المتصل بالذات هو الزمان والمقادير اي الخط والسطح والجسم التعليمي والكم المنفصل بالذات هو العدد والكم بالعرض ما يكون حالا في كم كالزمان فانه وان كان كما متصلا بالذات فانه كم متصل بالعرض لقيامه بالحركة المنطبقة على المسافة التي هي كم متصل بالذات والزمان كم منفصل بالعرض اذا قسم بالساعات والكم بالعرض ايضا ما يكون محلا للكم كالجسم الذي هو محل للمقدار الذي هو كم متصل بالذات وكالمعدود الذي هو محل للعدد الذي هو كم منفصل بالذات والكم بالعرض ايضا ما يكون حالا في محل الكم بالذات كما يقال هذا الابلق بياضه اكثر والكم بالعرض ايضا ما يكون متعلقا بما يعرض له كالقوة المتصفة بالتناهي واللاتناهي بحسب تناهي آثارها ولاتناهيها بحسب العدد او الزمان فان الآثار الصادرة من القوى اذا كانت متناهية او غير متناهية بحسب العدد او الزمان تكون القوى التي هي مبدأ تلك الآثار ايضا متصفة بالتناهي واللاتناهي عددا او زمانا

قال الثالث **اقول** المبحث الثالث في عدمية هذه الكميات اعني العدد والمقادير التي هي الخط والسطح والجسم التعليمي والزمان قال المتكلمون العدد اي الكم المنفصل لا وجود له في الخارج لان العدد مركب من الوحدات التي هي اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج كما سبق في بحث الوحدة والكثرة والمركب من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج اعتباري لا وجود له في الخارج واما المقادير التي هي الجسم التعليمي والسطح والخط فليست بموجودات زائدة على

الجسم

الجسم لانها اما نفس الجسمية او جزء الجسمية بناء على ان الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى فانه ح يكون الاجزاء المنضمة بعضها الى بعض في الجهات الثلث اي الطول والعرض والعمق هو الجسم والمنضم بعضها الى بعض في الجهتين هو السطح وهو جزء من المنضم بعضها الى بعض في الجهات الثلث والمنضم بعضها الى بعض في الجهة الواحدة هو الخط وهو جزء للمنضم بعضها الى بعض في الجهتين وليست المقادير امرا زائدا على الجسمية حالا فيها لان المقادير لو كانت حالة في الجسمية لانقسمت بانقسام الجسم الذي هو محلها فينقسم الخط عرضا والسطح عمقا لان محل السطح الجسم الذي هو منقسم عمقا وانقسام المحل عمقا يقتضي انقسام الحال كذلك والسطح محل الخط وهو منقسم عرضا فالخط الحال فيه منقسم عرضا لان المحل اذا انقسم عرضا يكون الحال منقسما كذلك وهو محال لان الخط عندهم لا ينقسم عرضا لانه طول بلا عرض والسطح لا ينقسم عمقا لانه طول مع عرض وليس له عمق قيل لا نسلم ان المقادير لو كانت حالة في الجسم لانقسمت بانقسام الجسم وانما يلزم ذلك لو كانت المقادير من الاعراض السارية وليس كذلك فان الخط والسطح ليسا من الاعراض السارية فلا يلزم من حلول السطح في الجسم انقسام السطح في الجهات الثلث ومن حلول الخط في السطح انقسام الخط عرضا واجيب بان السطح ~~من حلول الخط~~ مثلا ان لم يكن حالا في شيء من الاجزاء المفروضة للجسم لا يكون حالا في الجسم وان كان السطح حالا في شيء من الاجزاء المفروضة للجسم فاما ان يوجد السطح بتمامه في كل واحد من الاجزاء المفروضة للجسم فيلزم ان يقوم العرض الواحد بالمحال الكثيرة وقد سبق بطلانه او يوجد السطح لا بتمامه في كل واحد من الاجزاء المفروضة بل يوجد في كل واحد من الاجزاء المفروضة شيء من السطح فيلزم قسمة السطح عمقا لانه ح يوجد شيء من السطح في الاجزاء المنضمة من جهة العمق واعلم ان هذا الجواب مبني على ان الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى ومع هذا للقائل ان يقول السطح حال في الاجزاء المنضمة بعضها الى بعض في الجهتين الطول والعرض ولا يكون حالا في الاجزاء المنضمة في الجهة الثالثة فلا يلزم انقسام السطح في الجهة الثالثة حينئذ لعدم انقسام

الاجزاء المنضمة في الجهتين في الجهة الثالثة اجمع الحكماء على ان
المقادير زائدة على الجسم اما الجسم التعليمي اى المقدار الذى له
طول وعرض وعمق فلانه قد تتبدل على الجسم الواحد المتشخص
مع بقاء حقيقته الجسمية المتشخصة فان الشمعة المتشخصة بعينها
باقية مع تبدل المقادير بحسب تبدل الاشكال من التكعيب
والاستدارة فبقاء الجسمية مع تبدل المقادير اعنى الجسم التعليمي
دال على ان الجسم التعليمي عرض قائم بالجسم لا جوهر واما السطح
والخط فلانهما يعرضان للجسم بواسطة التناهي والتناهي لا يكون
من مقومات الجسم لانه يلزم الجسم بعد تحققه فلا يكون السطح
والخط من مقومات الجسم والذى يدل على ان الخط ليس من
مقومات الجسم ان الجسم يوجد بدون الخط فان الكرة الحقيقية
موجودة ولا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط واجب الثبوت
للجسم واذا لم يكن واجب الثبوت للجسم لا يكون من مقوماته بل
يكون عرضا قائما به قال المصنف نقلا عن الحكماء ان السطح والخط
من صفات الجسم التعليمي المتخلخل تارة بان يزيد مقداره من غير
ضم اجزاء اخر اليه والمتكاثف اخرى بان ينقص مقداره من غير
انفصال اجزاء عنه والجسم الطبيعي باق على حقيقته النوعية
والجسم التعليمي المتغير بالتخلخل والتكاثف غير باق بحاله فلا
يكون الجسم التعليمي جوهرا بل عرضا قائما بالجسم الطبيعي
فيكون الخط والسطح اللذان هما من صفاته اولى بان يكونا
عرضين ثم قال المص واجيب عن الاول بان المتغير والمتبدل
هو الشكل او اوضاع اجزاء الجسم فان الشمعة المكعبة مثلا
اذا جعلت مستديرة تجتمع فيها اجزاء كانت متفرقة و
المستديرة اذا جعلت مكعبة تتفرق الاجزاء التى كانت
مجتمعة لا المقدار ورد بانه ليس بمستقيم فان تغير الشكل مستلزم

ليتغير

لتغير المقدار لان الشكل هيئة ما احاط به حد او حدود من
جهة الاحاطة وهيئة الاحاطة انما تتغير بتغير الاحاطة وتغير
الاحاطة بدون تغير الحدود غير ممكن وتغير الحدود بدون
تغير المقدار مح واما قوله او اوضاع اجزاء الجسم فقط لان
الجسم لا يكون فيه اجزاء بالفعل حتى تتغير اوضاعها بالتبدل
فان الشمعة لا يكون فيها اجزاء بالفعل حتى تتغير اوضاعها
بالتبدل فان الشمعة لا يكون فيها اجزاء بالفعل حتى صارت
مجتمعة بالاستدارة بل الشمعة لها امتداد واحد باق مالم
يطرء عليها تفرق مع تبدل المقادير حال عدم التفرق
فالباقي عند عدم التفرق غير الزائل عند عدمه واجيب
عن الثاني بمنع المقدمات اى لا نم ان الخطوط والسطوح
من صفات الجسم التعليمي بل هما من مقومات الجسم ولئن
سلم ان الخطوط والسطوح من صفات الجسم التعليمي و
لكن لا نم ان الجسم التعليمي يتخلخل ويتكاثف فان التخلخل و
التكاثف الحقيقيين فرع اثبات الهيولى وسياتي بيان
بطلانه ولئن سلمنا ان الجسم التعليمي هو الذى يتخلخل و
يتكاثف ولكن لا نم ان الجسم التعليمي اذا كان متخلخلا او متكاثفا
لا يكون جوهرا وللقائل ان يقول ان السطح من صفات
الجسم التعليمي لانه يعرض للجسم التعليمي بواسطة التناهي
العارض للجسم التعليمي بالذات وللجسم الطبيعي بالعرض
فيكون من صفاته والخط يعرض للسطح بواسطة تناهي السطح
فيكون ايضا من صفاته واما الهيولى فسيقام الحجة على
وجودها واما ان الجسم التعليمي المتخلخل تارة والمتكاثف
اخرى لا يكون جوهرا فلانه لا يبقى عند التخلخل المقدار
الاول وكذا عند التكاثف مع بقاء الجسم الطبيعي

على حقيقته فيكون الجسم التعليمي الزايل مع بقاء الجسم
الطبيعي عرضا زايدا على الجسم الطبيعي ثم اعلم ان التخلخل
والتكاثف على تعرضان للجسم الطبيعي واتصاف الجسم
التعليمي بهما بالعرض لكن ظهر بان التخلخل والتكاثف على
الجسم الطبيعي يدل على ان الجسم التعليمي زايد على الجسم
الطبيعي كما ذكرنا قال الرابع في الزمان اقول المبحث
الرابع في الزمان من الناس من انكر وجوده محتجا بان الزمان
لو كان موجودا لكان اما قار الذات او غير قار الذات
فان كان قار الذات اجتمع الحاضر والماضي معا فيكون يوم
الطوفان مع اليوم فالحادث اليوم حادث يوم الطوفان
ولا يخفى فساده وان لم يكن الزمان قار الذات لزم تقدم
بعض اجزائه على بعض تقدما لا يتحقق الا مع الزمان
لانه يقتضي العقل بان جزء منه كان موجودا ولم يبق
الآن وان جزء منه حصل الآن والماضي والآن مثل الزمان
فيلزم منه وقوع الزمان في زمان ويتسلسل واجيب
بان تقدم الماضي بذاته لا بزمان اخر فانه اذا كان الزمان
غير قار الذات لم يبق جزء منه عند حصول جزء اخر
فلا يلزم ان يكون للزمان زمان اخر لان التقدم والتاخر
لاجزاء الزمان لذاتها فيكون جزء مقدما على جزء لا بزمان
غير مقابل بذاتيهما ولا يلزم منه التسلسل قال والمثبتون
تمسكوا اقول المثبتون للزمان تمسكوا في اثبات الزمان
بوجهين الاول انا اذا فرضنا حركة في مسافة معينة بقدر
من السرعة وفرضنا حركة اخرى مثل الحركة الاولى اي
على مقدار ما من السرعة في تلك المسافة فان ابتدات
الحركتان معا وتركتا معا قطعت الحركتان المسافة

الحقيقة

معا وان تاخرت الثانية عن الاولى في الابتداء ووافقتها
في الوقوف قطعت الثانية من المسافة اقل مما قطعته
الاولى ضرورة وكذا ان وافقت الحركة الثانية الحركة
الاولى اخذا وتركا اي ابتدا معا ووقفا معا وكانت
الحركة الثانية ابطأ من الحركة الاولى فقد قطعت الحركة
الثانية من المسافة اقل مما قطعته الاولى واذا كان كذلك
كان بين اخذ السرعة الاولى وتركها امكان قطع مسافة
معينة بسرعة معينة وامكان مسافة اقل من المسافة الاولى
ببطوء معين وبين اخذ الحركة السريعة الثانية وتركها
امكان اقل من ذلك الامكان الاول بتلك السرعة المعينة
ويكون هذا الامكان جزء من الامكان الاول واذا كان
كذلك كان هذا الامكان قابلا للزيادة والنقصان ولا شي
من العدم بقابل للزيادة والنقصان فهذا الامكان ليس
بعدم فيكون هذا الامكان امرا وجوديا مقداريا وهذا
الامكان الوجودي المقداري غير المسافة فان الحركة
البطيئة الموافقة للحركة الاولى السريعة في الاخذ والترك
اي في الابتداء والوقوف تشتركان في هذا الامكان ضرورة
توافقهما في الابتداء والوقوف وتتفاوتان في المسافة
البطيئة اقل وما به التوافق غير ما به التفاوت فالزمان
امر وجودي مغاير للمسافة الثاني من الوجهين الدالين
على وجود الزمان كون الاب قبل الابن معلوم بالضرورة
فتلك القبلية ليست وجود الاب ولا عدم الابن لتعقل
وجود الاب وعدم الابن مع الغفلة عن تلك القبلية
فيمكن ان تكون تلك القبلية زايدة على وجود الاب
وعدم الابن وليست القبلية امرا عدميا لانها نقيض

لانطباقه على المسافة المتصلة

ضرورة كون مسافة

اللاقبلية التي هي عدم محض فان اللاقبلية صادقة على
العدم فكذلك القبلية اذا ازاد لثبوتية لان احد النقيضين
اذا كان عدميا يكون الاخر وجوديا واجيب عن الاول
بان هذه الامكانات امور عقلية لا وجود لها في الخارج و
الامور العقلية قابلة للمساواة والزيادة والنقصان وان
لم يكن موجودة في الخارج وعن الثاني ايضا بان القبلية
من الامور العقلية التي لا وجود لها في الخارج فلا يلزم وجود
الزمان في الخارج والذي يدل على وجود الزمان ان الحادث
بعد ما لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس كقبلية الواحد على الاثنين
التي يوجد بتلك القبلية ما هو قبل وما هو بعد معا بل قبلية
قبل لا يثبت ذلك القبل مع البعد بل ينقضي عند تجدد
البعد وليس تلك القبلية هي نفس العدم فان العدم كما
جاز ان يكون قبل جاز ان يكون بعد والقبلية يمتنع ان
يكون بعد وليس تلك القبلية ايضا ذات الفاعل فان
ذات الفاعل قد يكون قبل وقد يكون مع وقد يكون بعد
فتلك القبلية شيء اخر لا يزال فيه تجدد وتقضٍ فهو غير قار
الذات متصل في ذاته فانه من الجائز ان نفرض متحركا يقطع
مسافة فيكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون
ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة وحدوث
هذا الحادث قبليات وبعديات متجددة متقضية مطابقة
لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات متصلة
اتصال المسافة والحركة فثبت ان كل حادث مسبوق
بموجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير وهو
الزمان فوجود القبلية والبعدية اللتين لا يجتمعان دال
على وجود الزمان فان الزمان هو الذي يلحقه لذاته القبلية

والبعدية

والبعدية اللتان لا توجدان معا وذلك لان الشيء قد
يكون قبل شيء اخر قبلية لا تجامع البعد لكن لا لذاته بل لوقوعه
في زمان هو قبل زمان ذلك الاخر فالقبلية والبعدية للشيئين
بسبب الزمان واما للزمان فليس بسبب شيء بل ذاته المتصرمة
المتجددة صالحة للحوق هذين المعنيين بها لا لشيء اخر
فاذا ثبوتهما يدل على وجود الزمان والقبلية والبعدية
اضافيتان لا توجدان الا باعتبار العقل لان الجزئين من
الزمان الذين يعرضهما القبلية والبعدية لا يوجدان معا
في الاعيان فكيف توجد الاضافة العارضة لهما لكن ثبوتهما
في العقل لشيء دال على وجود معروضهما بالذات اعني الزمان
مع ذلك الشيء فلذلك يستدل بعروض القبلية للعدم على
وجود زمان معه قيل القبلية غير موجودة في الخارج
وكذا البعدية فانهما اضافيتان عقليتان فلا تقتضيان وجود
معروضهما في الخارج بل في العقل اجيب بان ثبوتهما في
العقل لشيء دل على وجود معروضهما بالذات اي الزمان
مع ذلك الشيء قيل لو اتصف عدم الحادث بالقبلية لزم
اتصاف العدم بالصفة الثبوتية وهو ممتنع اجيب بان
عدم الحادث ليس نفيا محضا لانه عدم مقيد بشيء بل
هو امر معقول والقبلية ايضا عقلية ولا امتناع في عروض
القبلية الاعتبارية لعدم الحادث الذي هو امر معقول
ثابت في العقل قيل ان اجزاء الزمان بعضها قبل بعض
بهذه القبلية المذكورة في عدم الحادث فلو اقتضى هذه
القبلية زمانا تقارن ما هو قبل بهذه القبلية لزم ان يكون
للزمان زمان اخر واجيب بان عروض هذه القبلية لاجزاء
الزمان لذاتها لا بسبب زمان اخر لان الزمان متقض لذاته

فلا يحتاج في عروض القبلية لبعض اجزائه الى عروضها لشيء
اخر بخلاف غير الزمان فتامل لا يجوز عروض السبق لبعض
اجزاء الزمان فانه على تقدير تساوي الاجزاء في الماهية امتنع
تخصيص بعضها بالقبلية وبعضها بالبعدية وعلى تقدير عدم
تساويها في الماهية كان انفصال كل جزء عن الاجزاء بماهيته
فيكون اجزاء الزمان منفصلا بعضها عن البعض فلا يكون
الزمان متصلا واحدا بل مؤلفا من آنات واجيب بان ماهية
الزمان هي اتصال التقضي والتجدد وذلك الاتصال لا يتجزى
الا في الوهم فليس للزمان اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم وتاخر
قبل التجزية فانه اذا فرض له اجزاء فالتقدم والتاخر يعرضان
لها لذاتها لا بسبب تصور عروضهما لغير الاجزاء حتى يصير الاجزاء
بسبب التقدم والتاخر العارضين لها بحسب تصور عروضهما لغيرها
متقدما ومتاخرا بل تصور التقضي والتجدد الذي هو حقيقة
الزمان يستدعي تصور تقدم وتاخر للاجزاء المفروضة لعدم
الاستقرار لا لشيء اخر وهذا معنى لحوق التقدم والتاخر
الذاتيين له واما ماله حقيقة غير عدم الاستقرار تقارنها عدم
الاستقرار كالحركة وغيرها فانما يصير متقدما ومتاخرا بتصور
عروضهما لعدم الاستقرار وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم
والتاخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فانا اذا قلنا اليوم
وامس لم نحتج الى ان نقول اليوم متاخر عن امس لان نفس
مفهومه يشتمل على معنى هذا التاخر اما اذا قلنا العدم والوجود
احتجنا الى اقتران معنى التقدم باحدهما حتى يصير متقدما قيل
القول بمعية الزمان للحركة يقتضي وقوع الزمان في زمان
اخر لان معنى المعية ان يكون الشيئان في زمان واحد واجيب
بان معية ما هو في الزمان للزمان غير معية شيئين يقعان

في زمان واحد لان الاولى تقتضي نسبة واحدة لشيء غير الزمان
الى الزمان هي متى ذلك الشيء بان يكون الزمان ظرفا لذلك
الشيء وذلك الشيء مظروفا والاخرى تقتضي نسبتين لشيئين
يشتركان في منسوب اليه واحد بالعدد وهو زمان يكون ظرفا
لهما وهما مظروفان له فلهذا لا يحتاج في الاولى الى زمان مغاير
للموصوف بالمعية ويحتاج في الثانية اليه وتقابل ان نقول
ان اردتم بكون الحادث مسبوقا بزمان كونه مسبوقا بزمان
موهوم مفروض فمسلم وان اردتم به كونه مسبوقا بزمان
محقق موجود في الخارج فممنوع وما ذكرتم في بيانه لا يفيد ذلك
قال **اقول** ثم اختلفوا ثم المثبتون للزمان
اختلفوا في ماهية الزمان فقيل انه جوهر مجرد اي ليس بجسم
ولا جسماني لا يقبل العدم لان الزمان لو كان قابلا للعدم لكان
لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يتحقق الا مع الزمان لان
بعديته بعدية لا تجامع القبل مع بعد والبعدية بهذا المعنى لا
يتصور الا مع الزمان فيلزم وجود الزمان حال عدمه و
انه محال ورد هذا بان المحال انما لزم من فرض عدمه بعد وجوده
لا من فرض عدمه مطلقا وعدمه بعد وجوده اخص من
عدمه مطلقا واذا كان المحال لازما للاخص لا يلزم ان يكون
لازما للاعم فلم يلزم المحال من عدمه مطلقا وح جاز ان
يكون قابلا للعدم لذاته وقيل الزمان هو الفلك الاعظم
لان الفلك الاعظم محيط بجميع الاجسام والزمان ايضا محيط
بجميع الاجسام وخلل هذا القياس ظاهر فانه قياس في الشكل
الثاني من موجبتين وهو لا ينتج وقيل الزمان حركة الفلك
الاعظم فان الزمان غير قار الذات وحركة الفلك ايضا غير قار
الذات ومنع بان الحركة اما سريعة او بطيئة والزمان ليس

كذلك اي لا يوصف الزمان بانه سريع او بطيء وايضا القياس
المذكور قياس في الشكل الثاني من موجبتين وقيل الزمان
مقدار حركة الفلك الاعظم وهو قول ارسطو ومتابعيه
واحتجوا بان الدليل دل على ان الزمان يقبل المساواة
والمفاوتة فهو كم فالزمان كم ولا يكون الزمان كما منفصلا
لانه لو كان الزمان كما منفصلا لانقسم الى ما لا ينقسم لان
الكم المنفصل عدد والعدد ينقسم الى الوحدات التي
لا تنقسم لكن الزمان منقسم الى ما ينقسم لان الزمان منطبق
على الحركة المنطبقة على المسافة التي تقبل القسمة الى غير
النهاية فالزمان ايضا قابل للقسمة الى غير النهاية فينقسم الى
ما يقبل القسمة فيكون الزمان كما متصلا ويكون غير قار الذات
لان اجزاءه لا تجتمع في الوجود والا لكان الموجود اليوم
موجودا في الطوفان وهو محال واذا كان اجزاؤه توجد
على سبيل التقضي والتجدد فله مادة لوجهين احدهما
ان كل ما كان كذلك فهو عرض والعرض لا بد له من مادة
والثاني ان كل ما كان على سبيل التقضي والتجدد يكون
فيه حدوث شيء وتقضي شيء وكل حادث له مادة ولا يكون
مادته المسافة لان المختلفين في الزمان قد يتفقان في
المسافة وبالعكس اي المتفقين في الزمان قد يختلفان
في المسافة فلو كان الزمان مقدار المسافة لكان مطابقا
لها ولا يكون مادة الزمان المتحرك لان المختلفين في الزمان
قد يتفقان في المقدار وبالعكس ولا يكون مادة الزمان
شيئا من هيئات المتحرك القارة لان المتفقين في الزمان
قد يختلفان في مقدار الهيئة القارة وبالعكس ولان مقدار
الهيئة القارة يجب ان يكون قارا فيكون الزمان مقدار

وكل ما هو قابل للمساواة والمفاوتة صح

هيئة للمتحرك وغير قارة وهي الحركة فالزمان مقدار الحركة
وتلك الحركة التي يكون الزمان مقدارها مستديرة لان
الحركة المستقيمة تنقطع لان الحركة المستقيمة اما الى المركز
او من المركز والاول ينقطع عند المركز والثاني عند المحيط
والزمان لا ينقطع لانه لو انقطع لكان عدمه بعد وجوده
بعدية لا تجامع البعد القبل وما هذا شانه يكون زمانيا فبعد
عدم الزمان زمان فيكون عدمه بعد وجوده محالا فلا ينقطع
فيكون الزمان مقدار حركة مستديرة وتلك الحركة تكون
اسرع الحركات لان الزمان تقدر به سائر الحركات بسبب
هذه الحركة التي اسرع الحركات والحركة التي هي اسرع
الحركات هي الحركة اليومية التي هي حركة الفلك الاعظم
فالزمان مقدار حركة الفلك الاعظم واعلم ان مدار هذه
الحجة على ان قبول المساواة يقتضي الكمية وذلك اي اقتضاء
قبول المساواة الكمية انما يثبت لو ثبت قبول الزمان
المساواة لذاته واما اذا كان قبول المساواة لا لذاته فلا
يوجب الكمية وعلى ان الجوهر الفرد ممتنع الوجود
ليلزم ان يكون الزمان كما متصلا لا منفصلا وعلى ان
كون الزمان كما متصلا غير قار الذات يستلزم ان يكون له
محل اما العرضية واما الحدوث المحوج الى المادة وعلى ان
الزمان لا ينقطع كما اشير الى هذه المقدمات في اثناء الحجة

البحث الخامس في المكان اقول البحث الخامس

في المكان المكان امر موجود لان بداهة العقل شاهدة
بان المتحرك بالحركة المستقيمة ينتقل من مكان الى مكان
اخر والانتقال من العدم الى العدم محال وكيف لا يكون موجودا
وهو مقصد المتحرك بالحركة الاينية ومشار اليه بالاشارة

هي

الحسية وكل ما هو مقصود للمتحرك بالحركة الاينية ومنتهى
اليه يكون موجودا والمكان ليس بجزء للمتمكن ولا حال فيه
لان الجسم يسكن في المكان وينتقل بالحركة عن المكان واليه
وكل ما هو كذلك لا يكون جزء للجسم ولا حالا فيه لان جزء
الجسم المتمكن والحال فيه ينتقل بانتقاله والمكان لا ينتقل
بانتقال المتمكن فيكون المكان خارجا عن المتمكن وهو السطح
الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي عند
ارسطو والبعد المجرد عن المادة الموجود الذي
ينفذ الجسم فيه عند شيخه افلاطون والبعد المجرد المفروض
عند المتكلمين دليل الاول ان المكان هو السطح او الخلاء
اي البعد المجرد الموجود او المفروض والثاني وهو
ان المكان هو الخلاء باطل لوجوه الاول ان الخلاء اما
عدمي كما هو مذهب المتكلمين او موجود كما هو مذهب
افلاطون والاول باطل لان الخلاء لو كان عدميا لما قبل
الزيادة والنقصان واللازم باطل اما الملازمة فلان العدمي
ليس بقابل للزيادة والنقصان واما بطلان اللازم فلان
بعد ما بين الاجسام الغير المتلاقية متفاوت بالزيادة و
النقصان والثاني وهو ان يكون الخلاء موجودا باطل
لوجوه الاول انه لو حصل جسم في بعد مجرد موجود لزم
تداخل البعدين واتحادهما لانه ح لا يتميز البعد المجرد عن
بعد الجسم المتمكن فان الاشارة الى احدهما اشارة الى الآخر
فارتفع التمايز في الوضع ويجوز تداخل البعدين واتحادهما
يفضي الى تداخل العالم في حبة خردل وهو خ بضرورة العقل الثاني
ان تجرد البعد لا يكون لذاته ولا للوازمه لانه لو كان تجرد
البعد لذاته او للوازمه لكان كل بعد مجردا والملازمة

باطله

باطله لان ابعاد الاجسام مقارنة للمادة ولا يكون تجرد
البعد لعوارضه لانه لو كان تجرد البعد لعوارضه لكان
المفتقر الى المحل لذاته مستغنيا عنه لعارض واللازم مح
فانه يمتنع ان يزول ما بالذات بعارض بيان الملازمة ان تجرد
البعد عن المادة اذا كان لعارض فذات البعد لم تقتض
التجرد فيكون مفتقرا الى المحل الثالث ان البعد ان كان
مما يتحرك فله حيز لان الحركة انتقال من حيز الى حيز اخر فاذا
كان البعد الذي هو المكان مما يتحرك فله حيز وحيزه هو البعد
والبعد مما يتحرك فله حيز اخر ويفتقر ذلك الحيز الى حيز اخر
فيلزم ان يكون هناك ابعاد متداخلة الى غير النهاية وهو
مح وان سلم جواز ابعاد متداخلة الى غير النهاية يلزم ان
لا يكون المكان بعدا لان الابعاد الغير المتناهية المتداخلة
من حيث انها باسرها قابلة للحركة يكون لها مكان لانها اذا
تحركت باسرها فقد انتقلت من مكان الى مكان والمكان
الذي انتقل منه الابعاد باسرها لا يكون بعدا لان ذلك
المكان خارج عن الابعاد باسرها وما هو خارج عن الابعاد
باسرها لا يكون بعدا وان لم يكن البعد مما يتحرك فالمانع عن
الحركة ان كان ذات البعد او ما يلازم ذات البعد لم يتحرك
الاجسام لما فيها من البعد المانع للحركة لذاته او لما يلازمه
وان كان المانع من حركة البعد ما يعرض لذات البعد فطبيعة
الابعاد من حيث هي قابلة للحركة ويعود الالزام المذكور
وهو ان يكون هناك ابعاد متداخلة الى غير نهاية وهو مح فلذا
يلزم ان لا يكون المكان بعدا وانما قلنا انه يعود الالزام
المذكور لانه اذا كان الابعاد قابلة للحركة والحركة تستدعي
مكانا ينتقل عنه فالمكان الذي هو البعد له مكان اخر

ومنها الثاني من الوجوه الدالة على نفي الخلاء انه لو كان
خلاء يلزم ان يكون زمان حركة ذي المعاوق مساويا
لزمان حركة عديم المعاوق واللازم باطل فالملزوم مثله
بيان الملازمة مسبوق بذكر مقدمة وهي انه كلما كان المسافة
التي يتحرك المتحرك فيها ارق كانت الحركة اسرع وكلما كانت
اغلظ كانت الحركة فيها ابطأ والسبب فيه التمكن على
مقاومة الدافع الخارق والعجز عنه فان الرقيق شديد
الانفعال عن الدافع الخارق والغليظ بخلافه والرقة و
الغلظ يختلفان في الزيادة والنقصان وكلما زادت الغلظة
زادت المقاومة وكلما زادت المقاومة زاد البطوء فيكون
المتحرك يختلف سرعة وبطوءا بحسب اختلاف المعاوقة
اذا عرفت ذلك فنقول لو كان خلاء فاذا تحرك الجسم
فيه بقوته فلا يخ اما ان يقطعه بالحركة في زمان او لا في زمان
والثاني مح لانه يقطع البعض من المسافة قبل قطعه الكل
فتعين الاول فلو فرضنا ان يتحرك ذلك الجسم بتلك القوة
في فرسخ خلاء في ساعة وفي فرسخ ملاء في عشر ساعات وفي
ملاء اخر قوامه عشر قوام الاول ساعة فزمان حركة ذي المعاوق
الثاني كزمان حركة عديم المعاوق الثالث من الوجوه
الدالة على نفي الخلاء انه لو كان خلاء سواء كان عدما
صرفا او بعدا متشابها لم يكن حصول الجسم في بعض جوانبه
اولى فانه لا اختلاف فيه اصلا فيكون جميع جوانبه بالنسبة
الى الجسم على السواء فلا يكون حصول الجسم في بعض
جوانبه اولى من حصوله في البعض الاخر فلا يسكن
الجسم في بعض جوانبه ولا يميل اليه لانه ليس حصوله
فيه اولى من حصوله في غيره ولا ميله اليه اولى من ميله

الى غيره واجيب عن الاول من الوجوه الدالة على نفي الخلاء
بانا نختار ان الخلاء عدمي قوله لو كان عدميا لما قبل الزيادة
والنقصان قلنا الزيادة والنقصان باعتبار الفرض و
العدمي يقبل الزيادة والنقصان باعتبار الفرض واجيب
عن الوجه الاول من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس
بموجود بانا لا نم انه لو حصل الجسم في بعد مجرد لزم تداخل
البعدين والاتحاد وهما محالان لانه حينئذ لم يتميز البعد المجرد عن بعد
المتمكن قلنا لا نم بل غايته انه لا نحس بالبعدين معا و
عدم الاحساس بالبعدين معا لا يستلزم التداخل والاتحاد
حتى يلزم من تجويز تداخل البعدين تجويز تداخل العالم في حيز
خردلة الذي هو مح واجيب عن الوجه الثاني من الوجوه
الدالة على ان الخلاء ليس بموجود بان تجرد البعد لعارض
قوله لو كان المفتقر الى المحل مستغنيا عنه لعارض قلنا
لا نم انه اذا كان تجرد البعد عن المحل لعارض يلزم ان يكون
البعد لذاته مفتقرا الى المحل فان ذات البعد من حيث
هي لا يقتضي الغنى عن المحل ولا الحاجة اليه فلا يكون تجرد
البعد لعارض مستلزما لافتقاره الى المحل حتى يلزم المح
واجيب عن الوجه الثالث من الوجوه الدالة على ان الخلاء
ليس بموجود بان البعد المجرد عن المادة لا يقبل الحركة
وعدم قبول البعد المجرد الحركة لا يوجب امتناع الحركة
البعد المادي فلم يلزم ان لا يتحرك الاجسام لان ابعاد الاجسام
مادية والابعاد المادية لا يمنع قبول الحركة واجيب عن الوجه
الثاني من الوجوه الدالة على نفي الخلاء بان الحركة لذاتها تقتضي
زمانا لانه لو لم تقتض الحركة لذاتها زمانا لكانت الحركة في الخلاء
لا في زمان وكيف يمكن الحركة لا في زمان والحركة من حيث هي هي

لاتتقرر الا على مسافه منقسمه ومتجزيه بانقسام المسافه بعضها
قبل وبعضها بعد وكذلك لاتتقرر الا مع الزمان فنقول الحركه
في مسافه فرسخ تستدعي قدرا من الزمان لماهي هي وقدرا اخر
من الزمان بسبب ما في المسافه من العائق والزمان المنتحي بسبب
ما في المسافه من العائق هو الذي ينقص بسبب مافي المسافه من الجسم
من رقه القوام ويطول بسبب غلظ ما فيها واذا كان كذلك فالزمان
الذي تستحقه الحركه لذاتها هو ساعه بحسب الفرض المذكور فيكون
زمان الملاء الرقيق ساعه وعشر تسع ساعات اما الساعه فبسبب
اصل الحركه واما عشر تسع ساعات فبسبب ما في المسافه من العائق
فان قوامه عشر قوام الملاء الاول وزمان حركه الملاء الاول
عشر ساعات ساعه منها بسبب اصل الحركه وتسع ساعات بسبب
ما في المسافه من العائق وقوام الرقيق عشر قوام الغليظ
فيكون الزمان الذي بسبب العائق في الرقيق عشر تسع ساعات
هي بسبب العائق الغليظ والحاصل ان الخلف الذي ذكرتم انما
تم لو جعل الزمان كله في مقابله العائق اما اذا جعل بعضه في
مقابله الحركه وبعضه في مقابله العائق كانت الحركه الخلائيه
واقعه في الزمان الذي تقتضيه الحركه لذاتها والحركه الملائيه كيف
كانت واقعه في ذلك الزمان مع مقدار اخر من الزمان الذي تستحقه
بسبب ما في المسافه من العائق والدفع واجيب عن الوجه ،
الثالث من الوجوه الداله على نفي الخلاء بان الخلاء بعد متشابه
مساو لبعد العالم فلا نتصور حصول العالم في جانب من جوانبه
حتى يلزم ما ذكرتم من المحال بل مجموع العالم حاصل في مجموعه
واما حصول بعض الاجسام في بعض الجوانب فلما بينها من
الملائمه والمنافره واقتضاء القرب والبعد من تلك الاجسام
فانه يحصل الاختلاف في الخلاء بسبب القرب من تلك الاجسام

والبعد عنها ويحصل الملائمه بينها والمنافره بسببها فان
الارض بسبب طبيعتها المقتضيه للثقل المطلق تنافر
المحيط وتلائم المركز فيقتضي القرب من المركز والبعد عن
المحيط والنار بسبب طبيعتها المقتضيه للخفه المطلقه
تلائم المحيط وتنافر المركز فيقتضي القرب من المحيط والبعد
من المركز وعورض دليل القائلين بان المكان هو السطح
بان القول بالسطح باطل لانه لو كان المكان عبارة عن السطح
الباطن للحاوي المماس للسطح الظاهر المحوي لتسلسل الاجسام
الى غير النهايه واللازم باطل لتناهي الابعاد بيان الملازمه
ان كل جسم له حيز وحيزه هو السطح الباطن للحاوي فالجسم
الحاوي له حيز وحيزه هو السطح الباطن لحاويه المماس للسطح
الظاهر له وهلم جرا ويلزم التسلسل وللقائل ان يقول لانم ان
كل جسم له مكان فان القائل بان المكان هو السطح يقول
ان الاجسام تنتهي الى جسم ليس له حيز وله وضع وايضا لو
كان المكان عبارة عن السطح الباطن للحاوي المماس للسطح
الظاهر من المحوي لما كان الحجر الساكن عند جريان الماء
عليه ساكنا واللازم باطل بالضروره بيان الملازمه ان الحركه
هي مفارقه سطح الى سطح اخر على تقدير ان يكون المكان هو
السطح والحجر عند جريان الماء عليه حصل له مفارقه سطح الى سطح
اخر فيكون متحركا فلا يكون ساكنا لا يقال السكون الحجر عبارة
عن بقاء نسبته مع الساكنات والحجر الساكن عند جريان
الماء عليه نسبته مع الساكنات باقيه فيكون ساكنا لانا نقول
بقاء نسبه الحجر الى الساكنات معلل بسكونه لانه انما بقي نسبته
الى الساكنات لانه ساكن فلا يصح السكون ببقاء نسبته
مع السواكن وللقائل ان يقول الحركه هي انتقال المتحرك من

من ص

تفسير السكنات

اصح

سطح الى سطح اخر لامفارقه سطح عن المتحرك واتصال سطح اخر
به فعلى هذا يكون السكون بالنسبة الى الحجر والحركة بالنسبة الى
بعض مكانه واقضا لو كان المكان عبارة عن السطح للزم ازدياد
المكان وتنقيصه والمتمكن بحاله كما اذا كعبت شمعه فان السطح
المحيط بالشمعه عند تكعيبها اكثر من السطح المحيط بها عند
كونها كرة فالمتمكن باق مع ان المكان ازداد عند تكعيبها و
بالعكس اى كما اذا جعلت شمعه كرة فان السطح المحيط بالشمعه
عند كريتها اصغر من السطح المحيط بها عند تكعيبها ولقايل ان
يقول لا نم ان الشمعه عند ازدياد السطح المحيط بها باقيه بحالها
فان الشمعه عند تكعيبها على هيئه وشكل لم تكن عند كريتها كذلك
والدليل على امكان الخلاء انه اذا انطبق صفحه ملساء على صفحه
ملساء مثلها ثم رفع الصفحه الفوقانيه دفعه لخلا الوسط اول
زمان الارتفاع لان انتقال الجسم من الجانب الى الوسط اما ان
لا يحتاج الى المرور بالطرف وهو ظاهر الفساد او يحتاج وح اما ان
يكون حين ما يكون في الطرف يكون في الوسط ايضا وهو ظاهر
الاستحالة او لا يكون فيكون الوسط حين ما يكون ذلك الجسم
المنتقل في الطرف خاليا وهو المط ولقايل ان يقول الدفع لا يحصل
الا بالحركة والحركة لا تحصل الا في الزمان وفي ذلك الزمان انتقل
الجسم الى الوسط وايضا لو لم يكن خلاء للزم من حركة بقه تدافع
جمله العالم فان الجسم المتحرك اذا انتقل الى مكان كان مملوا او
كان فارغا والثاني هو المطلوب والاول لا يخ اما ان ينتقل الى
مكان الجسم الذى انتقل الى مكانه او الى مكان اخر والاول باطل
لان حركة الجسم عن مكانه موقوفه على حركة المنتقل اليه فلو
انتقل كل واحد منهما الى مكان صاحبه لزم توقف حركة كل منهما
على حركة الاخر فيكون دورا والثاني باطل لان الكلام في كيفيه

انتقال

انتقال ذلك الجسم كالكلام في انتقال الجسم الاول فيلزم تدافع
الاجسام باسرها حتى يلزم من حركة البقه حركة جمله العالم وذلك
معلوم البطلان لا انتقال بالتخلخل فما ورائه وبالتكاثف قدامه
لان المقدار زايد على الجسميه فلا يستحيل ان يزول عن الجسم
مقدار ويحصل عقيبه فيه مقدار اخر زايد او ناقص لانا نقول زوال
مقدار وحصول فرع على وجود الهيولى وعرضيه المقدار وكلاهما
مم ولقايل ان يقول قد اقيم البرهان عليهما **قال** الفصل الثالث
اقول لما فرغ من الفصل الثاني في مباحث الكم شرع في الفصل
الثالث في مباحث الكيف الاستقراء دل على انحصار هذه
المقوله اى مقوله الكيف في اقسام اربعه الكيفيات المحسوسه
والكيفيات النفسانيه والكيفيات المختصه بالكميات والكيفيات
الاستعداديه ويعبر عنها بالاستعدادات ووجه انحصار الكيفيات
اما ان تكون محسوسه باحدى الحواس الخمس وهي اللمس والسمع
والبصر والذوق والشم وهي الانفعاليات والانفعالات او
لا تكون محسوسه باحدى الحواس الخمس وح اما ان تكون مختصه
بذوات الانفس وهي الكيفيات النفسانيه او لا تكون مختصه
بذوات الانفس وح اما ان تكون مختصه بالكميات وهي ما
الكيفيات المختصه بالكميات او لا تكون مختصه بالكميات
وهي الاستعدادات اما القسم الاول اى الكيفيات المحسوسه
فقد بدا به لانه اظهر اقسامها وذكر فيه سته مباحث الاول
في اقسامها الثاني في تحقيق الملموسات الثالث في تحقيق المبصرات
الرابع في تحقيق المسموعات الخامس في تحقيق الطعوم السادس
في تحقيق المشمومات المبحث الاول في اقسام الكيفيات المحسوسه
الكيفيات المحسوسه ان كانت راسخه كصفرة الذهب و
حلاوة العسل سميت انفعاليات وان كانت غير راسخه كحمرة

آخره

الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات وانما سميت الاولى انفعاليات
لوجهين احدهما انها تحدث منها انفعال في الحواس عند الاحساس بها
والثاني انها تحدث تابعة للمزاج اما بحسب الشخص كحلاوة العسل و
حمرة الدم فان كل واحد منهما تابعة للمزاج الذي لا يتحقق الا عند انفعال
المواد واما بحسب النوع كحرارة النار وبرودة الماء فان حصول
الحرارة في النار والبرودة في الماء وان لم يكن لاجل الانفعال
لكن من شان نوع الحرارة ونوع البرودة ان تحدث ايضا بالانفعال
الذي هو المزاج وانما سميت الثانية بالانفعالات ولم تسم بالانفعاليات
وان جاز تسميتها بالانفعاليات بالوجهين لانها لسرعة زوالها
وقصر مدتها منعت اسم جنسها كما يقال للقليل انه ليس وسميت
باسم الام والذي هو في التجدد والتغير وهو الانفعال فيكون هذا
الاسم منقولا اليها بالمشابهة والكيفيات المحسوسة تنقسم
بانقسام الحواس الخمس الظاهرة الى الملموسات وهي الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة وتسمى هذه الكيفيات الاربع كيفيات اول
لتكيف البسايط العنصرية بها غير خالية عنها بخلاف ساير
الكيفيات الملموسة ولانها تكون ملموسة اولا وبالذات بخلاف
البواقي لانها ملموسة بتوسطها وهي الكيفيات الملموسة الخفة
والثقل والصلابة واللين والملاسة والخشونة وانما قدم البحث
عن الكيفيات الملموسة لانها تعم بالنسبة الى كل حيوان فان
جميع الحيوانات يدركها ولا يوجد جسم من الاجسام خاليا عنها
والى المبصرات وهي الالوان والاضواء والى المسموعات
وهي الاصوات والحروف والى المذوقات وهي الطعوم
والى المشمومات وهي الروايح قال الثاني في تحقيق الملموسات
اقول المبحث الثاني في تحقيق الملموسات الكيفيات
المحسوسة بالحس الظاهر غنية عن التعريف بالحد والرسم

اذ لا شيء اظهر من المحسوسات لكن ربما نفتقر الى التنبيه على مفهوم
اسم بعضها بسبب التباسه بالغير فما ذكره من خواصها لم يقصدوا
بها تعريفها بل قصدوا بها بيان احكامها والحرارة والبرودة
من اظهر المحسوسات وابينها وهما كيفيتان فعليتان تفعل
الصورة بواسطتها في المادة والحرارة تختص بتفريق المختلفات
وجمع المتماثلات من حيث انها تفيد الميل المصعد بواسطة
التسخين فالمركب من الاجسام المختلفة في اللطافة والكثافة
اذا اثرت الحرارة فيه تصعد الالطف فالالطف فان الالطف
اقبل للتصعيد للحرارة كالهواء الذي هو اقبل من الارض
والاقبل يتبادر الى التصعد قبل الابطاء فتتفرق الاجسام
المختلفة الطباع التي حدث المركب من التيامها فتنضم عند
تفريق الاجزاء كل جزء الى ما يشاكله بمقتضى طبعه الا اذا كان
الالتحام بين الاجزاء شديدا فالحرارة تفيد سيلانا ودورانا
من غير تفريق ان كان اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال
لما بين اللطيف والكثيف من التلازم والتجاذب كما في الذهب
فان الالتيام اذا كان شديدا لم تقو الحرارة على التفريق
فاذا مال اللطيف الى التصعد جذبه الكثيف الى الانحدار فيحدث
سيلان ودوران وتفيد الحرارة تليينا اذا كان الكثيف غالبا
لا في الغاية كالحديد وان كان الكثيف غالبا في الغاية لم تفد
الحرارة تليينا كما في الحجر وتفيد الحرارة تصعيدا بالكلية ان قوي
واللطيف اكثر من الكثيف كالنفط والاشبه ان الحرارة الغريزية
مغايرة للحرارة النارية في الحقيقة لان حرارة النار مفسدة
للحيوة والحرارة الغريزية شرط لوجود الحيوة وكذلك
الحرارة الفايضة عن الكواكب كحرارة الشمس مغايرة للحرارة
النارية في الحقيقة وقيل الحرارة الغريزية هي حرارة

فان حرارة الشمس توافق
الاعتنى بخلاف حرارة النار

الجزء النارى المنكسر سورتها عند تفاعل العناصر بعضها مع بعض
وقد تحدث الحرارة بالحركة ودليله التجربة لا يقال لو كانت
الحركة مسخنة لسخنت العناصر الثلاثة الهواء والماء والارض
فصارت نيرانا بسبب حركات الافلاك واللازم باطل لانا نقول
الافلاك لا تقبل السخونة فلا تسخن بذاتها فلا تسخن ما جاورها
من العناصر قال واما البرودة اقول البرودة هى عدم
الحرارة ومنع بان البرودة محسوسة والمحسوس ليس عدم
الحرارة ولا الجسم والا لكان الاحساس بالجسم احساسا بالبرودة
وقيل البرودة كيفية وجودية بينها وبين الحرارة تضاد لانهما
وجوديتان تتواردان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف
طبعا قال واما الرطوبة اقول واما الرطوبة فقال
الامام هى البلة الجارية على ظاهر الجسم المقتضية لسهولة
الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه فالماء رطب و
الهواء ليس كذلك لا يقال لو كانت الرطوبة كذلك لكان العسل
ارطب من الماء اذ العسل الصق من الماء لانا نقول العسل
وان كان الصق من الماء الا انه ينفصل بعسر والرطوبة مقتضية
لسهولة الانفصال والماء كذلك فهو ارطب من العسل وقال
الحكماء الرطوبة كيفية توجب سهولة قبول التشكل بشكل الحاوى
القريب وسهولة تركه والرطوبة غير السيلان فان السيلان
عبارة عن حركات توجد فى اجسام متفاصلة فى الحقيقة
متواصلة فى الحس يدفع بعض تلك الاجسام بعضها حتى لو
وجد ذلك فى التراب كان سيالا واليبوسة تقابل الرطوبة
على التفسيرين فعلى الاول هى الجفاف وعلى الثانى هى
الكيفية التى بها يصير الجسم صعب التشكل بشكل الحاوى
القريب وصعب الترك واليبوسة تقابل الرطوبة والجفاف

مقابل

مقابل البلة والرطوبة واليبوسة كيفيتان انفعاليتان تجعلان
المادة مستعدة لان تنفعل عن الغير بينهما تضاد قال
واما الخفة والثقل اقول ومن الكيفيات الملموسة الخفة
والثقل وهما قوتان يحس من محلهما بواسطتهما مدافعة
صاعدة بالنسبة الى الخفة ومدافعة هابطة بالنسبة الى الثقل
والمدافعة الصاعدة من المركز والهابطة الى المركز والاول
كما فى الزق المنفوخ المسكن فى الماء والثانى كما فى الحجر المرمى
الى اسفل ويسمى المتكلمون الخفة والثقل اعتمادا والحكماء
يسمونهما ميلا طبيعيا والميل الطبيعى لا يوجد فى الجسم المتمكن
فى حيزه الطبيعى اذ لو وجد فى الجسم المتمكن فى حيزه
الطبيعى فاما عن الحيز الطبيعى او الى الحيز الطبيعى وكلاهما
محال لامتناع المدافعة عن الحيز الطبيعى والا لكان المطلوب
بالطبع مهروبا عنه بالطبع ولامتناع المدافعة الى الحيز
الطبيعى لامتناع طلب الحاصل ثم الميل قد يكون نفسانيا
بان يكون منبعثا عن جسم ذى ارادة كاعتماد الانسان
على غيره وقد يكون طبيعيا بان يكون منبعثا عن نفس
جسم غير ذى ارادة كما فى الزق المنفوخ المسكن فى الماء وقد
يكون قسريا بان يكون منبعثا عما هو خارج عن الجسم
كميل الحجر المرمى الى فوق وقد يجتمع ميلان الى جهة واحدة
طبيعى وقسرى كما فى الحجر المرمى الى اسفل فان فيه ميلا
طبيعيا وميلا قسريا الى اسفل ولذلك كانت حركته اسرع
مما اذا تحرك بطبعه وحده الى اسفل وكالانسان المنحدر
من الجبل فان الميل الطبيعى والنفسانى الى جهة السفل
قد اجتمعا فيه وقد يجتمع الميلان الى جهتين ان فسرنا
الميل بالقوة التى توجب المدافعة لا بنفس المدافعة

لان المدافعه الى الشي الواحد وعنه دفعة واحدة مح
ولذلك اى ولاجل جواز اجتماع ميلين الى جهتين اذا
فسرناه بما يوجب المدافعه يختلف حال الحجر من المرمى
الى فوق بقوة واحدة فى السرعه والبطوء اذا اختلفا
فى الصغر والكبر لان الميل الطبيعى فى الحجر الكبير اعظم
مما فى الحجر الصغير وهو الى جهة غير جهة الميل القسرى فيكون
المعاوقه من الحركة القسرية فى الحجر الكبير اقوى فيكون
حركته ابطاء ولقايل ان يقول الميل هو العله القريبه
للمدافعه فلا ينفك المدافعه عنه فلو اجتمع ميلان الى جهتين
يلزم اجتماع المدافعة عن الشي والى الشي دفعه واحدة
وهو مح وانما يكون حركة الجسم الكبير ابطاء لان المعاوقه
فيه اكثر وذلك لان الطبيعة من المعاوقه للحركة القسرية و
فى الجسم الكبير ما فى الجسم الصغير من المعاوقه مع زيادة مثل
قال والصلابه اقول الصلابه ممانعه الغامز
واللين عدم ممانعه الغامز فيكونان متقابلين تقابل
العدم والملكه وقيل الصلابه كيفيه يقتضى عدم قبول
الغمز الى الباطن ويكون للجسم بها قوام غير سيال فلا ينتقل
عن وضعه ولا يمتد ولا يتفرق بسهولة ثم انما يكون عدم
قبول الغمز وعدم التفرق بسبب اليبوسة واللين
كيفيه يقتضى قبول الغمز الى الباطن ويكون للجسم بها
قوام غير سيال مستقل عن وضعه ثم لا عند كثير او لا يتفرق
بسهولة وانما يكون قبول الغمز بسبب الرطوبة ثم تماسكه بسبب
اليبوسة فيكون الصلابه واللين من الكيفيات الاستعداديه
قال الامام قيل الصلب هو الذى لا ينغمز وهناك امور ثلثه
الاول عدم الانغماز والثانى بقاء الشكل والثالث المقاومة

وليس الصلابه من المقاومة لان الهواء المنفوخ فى الزق يقاوم
وليس بصلب فاذا الصلابه من الاستعداد الشديد نحو
اللاانفعال وقيل اللين ما ينغمز تحت الاصبع فهناك ايضا
امور ثلاثه احدها الحركة والثانى الشكل والثالث استعداد
قبول الانغماز وليس اللين الا الاخير فيكون الصلابه و
اللين كيفيتين يكون الجسم بهما مستعدا للانفعال وعدمه
عن التشكل الخاص والملاسه من استواء وضع اجزاء الجسم
والخشونه لا استواء وضع اجزاء الجسم بان يكون بعضها
ناتيا وبعضها غايرا فعلى هذا الملاسه والخشونه من مقوله
الوضع الا اذا فسرناهما بكيفيتين تابعتين لاستواء وضع
اجزاء الجسم ولا استوائه فح يكونان من مقوله الكيف
قال الثالث فى تحقيق المبصرات اقول المبحث الثالث
فى تحقيق المبصرات منها اوايل المبصرات وهى التى يكون مبصرة
اولا وبالذات وهى اللون والضوء اما الالوان فهى اظهر
المحسوسات ماهيه وهليه قال الامام اللون بانواعه متصور
تصورا اوليا فلا يمكن تعريفه بحد ولا رسم والذى يقال من
ان السواد هيئه قابضه للبصر والبياض هيئه مفرقه للبصر
ركيك لان العقلاء ببدايه عقولهم يدركون التفرقه بين
السواد والبياض واما كون السواد قابضا للبصر والبياض
مفرقا له فلا يتصوره الا بنظر دقيق بعد معرفه السواد
والبياض واستقراء احوالهما فيكون تعريف السواد والبياض
بهما تعريفا بما هو اخفى وقيل انه لا حقيقه لشى من الالوان
اصلا والبياض يتخيل من مخالطه الهواء للاجسام الشفافه
المتصغرة جدا كما فى الثلج والبلور المسحوق وموضع شق
الزجاج والسواد يتخيل من كثافه الجسم وعدم غور الضوء

فى عمق الجسم والحق أن السواد والبياض كيفيتان حقيقيتان قائمتان بالجسم فى الخارج ثم ان ما جعل سببا لتخيلهما قد يكون سببا لحدوثهما فى الخارج مع انه منقوض ببياض البيض المسلوق فانه يحس به ولا يعقل فيه ما ذكر فانه بعد السلق صار كثيفا ولا يحس قبل السلق مع انه كان شفافا فاما ان اختلاط الهواء بعد السلق منتف لكونه اثقل والبقل دليل عدم مخالطة الهواء وكلبن العذراء وهو دواء شبيه باللبن يحصل من خل طبخ فيه المرداسنج حتى يتحلل فيه ويصفى الى ان يبقى الخل فى غاية الصفاء فان لبن العذراء يجف بعد الابيضاض وجفافه بعد الابيضاض دليل على قلة الهواء فيه وعلى ان الارضية بعد الابيضاض اكثر مما قبل والمشهور ان اصل الالوان السواد والبياض وباقى الالوان يتركب من البياض والسواد وقيل اصل الالوان السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة وزعم الشيخ ابو على ان وجود الالوان مشروط بالضوء وان اللون عند عدم الضوء غير موجود بالفعل بل عند عدم الضوء يكون الجسم مستعدا لقبول اللون الخاص بعد تحقق الضوء واحتج عليه بانا لا نحس بالالوان فى الظلمة وعدم الاحساس بالالوان فى الظلمة اما لعدم الالوان او لمعاوقة الظلمة الاحساس والثانى باطل لان الظلمة عدم الضوء والعدم لا يعوق فتعين الاول والاعتراض على هذا الاحتجاج بانه لم لا يجوز ان يكون الضوء شرط ابصار الالوان فلا نرى الالوان عند عدم الضوء بسبب فقد الشرط لا بسبب معاوقة الظلمة والحق ان اختلاف الالوان بحسب شدة الضوء وضعفه مشعر بان اللون الحاصل عند شدة الضوء حقيقة مخالفة

للون

لحقيقة اللون الحاصل عند ضعف الضوء وهذا يدل على انه عند شدة الضوء انتفى اللون الاول المغاير بالحقيقة للون الثانى وحدث اللون الثانى ولا وجود للقدر المشترك بين اللونين المختلفين بالحقيقة اذ يمتنع تحقق حصة الجنس عند انتفاء الفصل فيحدث من هذا ان الضوء شرط وجود اللون **قال** فرع **اقول** الالوان قد توجد شديدة اذا كانت صرفة كالسواد الذى لم يختلط به شىء من اجزاء البياض وغيره من الالوان وقد توجد ضعيفة اذا اختلط بها اجزاء صغار تضادها اختلاطا لا يتميز فى الحس بعضها عن بعض كما اذا اختلط الاجزاء البيض بالاجزاء السود اختلاطا لا تتميز معه فى الحس فيرى هذا الاسود اقل سوادا من السواد الذى لا يكون كذلك ولما كانت مراتب هذا الاختلاط كثيرة كانت مراتب قوة السواد وضعفه كثيرة **قال** واما الاضواء **اقول** اختلفوا فى ان الضوء جسم ام لا فذهب المحققون الى ان الضوء ليس بجسم بل هو كيفية مبصرة وقيل ان الاضواء اجسام شفافة تنفصل عن المضىء لانها متحركة وكل متحرك جسم فالاضواء اجسام اما الكبرى فبينة واما الصغرى فلان الاضواء منحدرة من المضىء الى غيره ومنعكسة عما يقابل المضىء لذاته الى غيره وكل منحدر ومنعكس متحرك واجيب بمنع الصغرى بانا لا نم ان الاضواء متحركة قوله لانها منحدرة ومنعكسة قلنا لا نم ان الضوء منحدر ومنعكس بل الضوء يحدث فى قابله المقابل دفعة لكن لما كان حدوثه من شىء عال او شىء فى مكان مقابل سبق الى الوهم انه منحدر ومنعكس وعورض الدليل المذكور بان الاضواء لو كانت اجساما متحركة بمقتضى طباعها لكانت متحركة الى جهة واحدة لامتناع الحركة بالطباع الى جهتين والكل

الطبع يطلق على طبيعة ذى نفس وغيرها والطباع لا يطلق على غير ذى نفس ٥ فائدة الشارح

فلا يحصل الاستضاءة الا من تلك الجهة وليس كذلك لان الاستضاءة
حاصلة من جهتين ﻫ واكثر ﻫ وايضا لو كانت الاضواء اجساما فان
كانت محسوسة مبصرة سترت ما تحتها فكان الاكثر ضوءا اكثر
سترا لما تحته والواقع بخلافه لان الضوء لا يكون ساترا لما تحته
وكلما ازداد كان ما تحته اظهر وان لم تكن محسوسة لم يكن الضوء
محسوسا وهو باطل فان الحس يكذبه ﻫ وفيه نظر فانه لا يلزم من
كون الضوء محسوسا كونه ساترا لما تحته فان كثيرا من الاجسام
المحسوسة لا يكون ساترا لما تحته مثل الزجاج والبلور ﻫ والاولى
ان يقال لو كان الضوء جسما يلزم التداخل او ازدياد حجم الجسم
القابل للضوء عند حصول الضوء فيه ﻫ واللازم ظاهر الفساد
ﻫ وقيل الضوء هو اللون ﻫ ومنع بان الضوء قد يحس به دون
اللون كما في البلور اذا كان في ظلمة فانه يحس بضوئه دون اللون
ﻫ ولان الضوء لو كان نفس البياض مثلا لكان البياض لا يشارك
السواد في الضوء كما لا يشاركه في البياضية ﻫ واللازم باطل
لان السواد والبياض قد يتشاركان في الضوء مع اختلافهما
في الماهية ﻫ ثم ان الاضواء منها ما هو ضوء اول وهو الحاصل
في الجسم من مقابلة المضيء لذاته كضوء وجه الارض بعد طلوع
الشمس ويسمى ضياء ان قوى ﻫ وشعاعا ان ضعف ﻫ ومن الاضواء
ما هو ثان وهو الحاصل في الجسم من مقابلة المضيء بالغير كالضوء الحاصل
على وجه الارض وقت الاسفار وعقيب غروب الشمس
فانه صار مضيئا بالهواء الذي صار مضيئا بالشمس وكالضوء
الحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر ﻫ ويسمى الضوء الثاني
نورا ﻫ وظلا ان حصل في الجسم من مقابلة الهواء المتكيف بالضوء
الذي صار مضيئا بالشمس ﻫ قوله ﻫ وانا لم نحس به اشارة الى
جواب دخل مقدر تقرير الدخل ان الظل لو كان ضوءا

لاحس به كما يحس بالظل بضوء الجدار المضيء بمقابلة الشمس
ﻫ تقرير الجواب انا لم نحس بالظل كما نحس بضوء الجدار المضيء
بمقابلة الشمس لضعف الظل ﻫ وان كان ضوءا لكنه ضعيف
والضوء الضعيف لا يحس به ﻫ قوله لضعف لونه اشارة
الى هذا ﻫ والضوء الذي يترقرق على الاجسام يسمى لمعانا
واللمعان ان كان ذاتيا يسمى شعاعا كما للشمس ﻫ وان لم يكن
اللمعان ذاتيا يسمى بريقا كما للمرآة ﻫ والظلمة عبارة عن عدم
النور اي عدم الضوء عما من شانه الضوء فان الشيء الذي
انتفى عنه الضوء صار مظلما فتكون الظلمة عدم ملكة الضوء
ﻫ وقيل الظلمة كيفية تمنع الابصار ﻫ ومنع بانه لو كان الظلمة
كيفية مانعة للابصار لوجب ان لا يرى الجالس في ظلمة نارا
توقد بقربه ضرورة وجود الظلمة المانعة عن الابصار
واللازم باطل ﻫ وللقائل ان يقول الظلمة التي تحيط بالمرئي هي
المانعة عن الابصار لا الظلمة المحيطة بالرائي قال
الرابع في تحقيق المسموعات اقول المبحث ﻫ وهي الاصوات
والحروف ومما غنيتان عن التعريف لجلاء ماهيتهما والحروف
كيفيات تعرض للاصوات فتتميز بعض الاصوات عن بعض
اخر يشاركه في الحدة والثقل تميزا في المسموع احترزنا بالقيد
عن الصوت الطويل والقصير وعن الصوت الملائم وغير
الملائم فان كلا منهما قد عرض له ما به تميز بها عن صوت اخر هو
مثله في الحدة والثقل لكن ليس تميزا في المسموع لان الطول
والقصر والملائمة وعدمها ليست بمسموعة اما الطول و
القصر فلانهما من الكميات وهي غير مسموعة ﻫ واما الملائمة
وعدمها فلانهما مطبوعان ﻫ والاولى ان يسمى الصوت باعتبار
هذه الكيفية حرفا لا الكيفية نفسها ﻫ والحروف تنقسم الى مصوتة

وهي التي تسمى بالعربية حروف المد واللين وهي الالف والياء
والواو وهذا اذا تولدت من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة
لها كالفتح للالف والضم للواو والكسر للياء كهما وهو وهي و
لا يمكن الابتداء بها في تلك الحالة لانها ح ساكنة ولا يمكن الابتداء
بالساكن ثم الى مصمتة وهي ما عدا حروف المد واللين مثل التاء
والطاء وغيرهما ويمكن الابتداء بها والمشهور ان السبب الاكثري
للصوت هو تموج الهواء بقرع او بقلع عنيف وليس التموج
عبارة عن حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بان يكون الهواء
الواحد بعينه يحمل الصوت وينقله الى الصماخ بل التموج
عبارة عن امر يحدث في الهواء بصدم بعد صدم وسكون
بعد سكون وهذا التموج سببه القرع وهو امساس عنيف
او القلع وهو تفريق عنيف فان القرع والقلع كل منهما
يموج الهواء الى ان ينقلب عن المسافة التي سلكها القارع او
القالع الى جنبيها بعنف شديد ويلزم منه انقياد الهواء المتباعد
منه للتشكل والتموج الواقعين هناك ثم القرع والقلع اللذان
هما سبب التموج الذي هو سبب قريب للصوت مشروط بالمقاومة
لا الصلابة فان قرع الماء لشيء يحدث الصوت مع عدم الصلابة
وقلع شيء من القطن غير مصوت لعدم المقاومة والمشهور ان
الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء المتموج الحامل
للصوت الى الصماخ لان صوت المؤذن على المنارة يميل من
جانب الى جانب عند هبوب الرياح ولان الاحساس بالصوت
قد يتخلف عن مشاهدة السبب كما في ضرب الفاس فانا اذا
راينا من البعيد من يضرب الفاس على الخشبة شاهدنا الضرب
قبل سماع الصوت ولان من اتخذ انبوبة طويلة ووضع احد
طرفيها على فمه وطرفها الاخر على صماخ انسان وتكلم فيه بصوت

عالي سمعه ذلك الانسان ولم يسمعه غيره والمشهور ان الصوت
محسوس في الخارج اي موجود في تموج الهواء الخارج
عن الصماخ وقيل ان الصوت لا وجود له في الهواء المتموج
الخارج عن الصماخ بل انما يحدث الصوت في السامعة عند
ملامسة الهواء المتموج عند بلوغه الى الصماخ ورد هذا
بانه لو كان كذلك لما علمنا جهته كما انا لما لم ندرك الملموس
الا حال وصوله الينا لم ندرك باللمس ان الملموس من اي جهة
وصل الينا والصدى صوت يحصل من انصراف هواء متموج
عن جبل او جسم املس فان الهواء اذا تموج وقابه مصادم
كجبل او جدار املس بحيث ينصرف هذا الهواء المتموج الى
خلف بحفظ فيه هيئة تموج الهواء الاول حدث من ذلك صوت
هو الصدى قال الخامس في تحقيق الطعوم اقول
المبحث الخامس في تحقيق الطعوم وهي تسعة باعتبار
القابل والفاعل فان الطعم له جسم حامل له وهو اما لطيف
او كثيف او معتدل بين اللطافة والكثافة وله فاعل وهو اما
الحرارة او البرودة او الكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة
فتفعل الحرارة في الكثيف المرارة وفي اللطيف الحرافة و
في المعتدل الملوحة وتفعل البرودة في الكثيف العفوصة
وفي اللطيف الحموضة وفي المعتدل بين الكثافة واللطافة
القبض وتفعل الكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة في الكثيف
الحلاوة وفي اللطيف الدسومة وفي المعتدل التفاهة و
التفه يطلق على معنيين مختلفين احدهما ما لا طعم له حقيقة
والثاني ما له طعم في الحقيقة لكن لا يحس بطعمه لشدة تكاثفه
لا ينحل منه شيء يخالط اللسان فلا يحس بطعمه كالنحاس فانه
لا ينحل منه ما يخالط اللسان فيحس بطعمه ثم اذا احتيل في

تخلل اجزائه وتلطيفها احس منه بطعم والتفاهه بهذا المعنى
هي التي عدت من الطعم لا الاول واعلم ان مفردات الطعوم
هي هذه التسعه وقد يجتمع في الجسم الواحد طعمان او اكثر فيحس
بطعم غير هذه التسعه اما اجتماع الطعمين فكاجتماع المرارة والقبض
في الحضض ويسمى البشاعه والحضض بضم الضاد الاول و
فتحها دواء وهو نوع من الاشنان وكاجتماع المرارة والملوحة
في السبخة ويسمى الزعوقة واما اجتماع الاكثر فكاجتماع الحرافه
والمرارة والقبض في الباذنجان قال السادس في المشمومات
اقول المبحث السادس في المشمومات وهي الروايح المدركه
بالشم ولا اسماء لانواعها الا من جهة الموافقة والمخالفه فالروايح
الموافقه للمزاج تسمى طيبة والروايح المخالفه للمزاج تسمى منتنة
وقد يشتق للروايح من الطعوم المقارنه لها اسم فيقال رايحة
حلوة ورايحة حامضه باعتبار ما يقارنها من الطعوم وسبب
الاحساس بالرايحة وصول الهواء المتكيف بالرايحة الى الخيشوم
وقيل سبب الاحساس بالرايحة وصول الهواء المختلط بجزء
لطيف متحلل عن ذي الرايحة الى الخيشوم وهو بعيد فان المسك
اليسير يستحال ان يتحلل منه اجزاء يحصل منها رايحة منتشرة
انتشارا في مواضع كثيرة كل واحدة منها مثل الرايحة التي احس
بها اولا قال واما القسم الثاني اقول لما فرغ من القسم
الاول من الكيفيات شرع في القسم الثاني اعني الكيفيات النفسانيه
وهي الحيوة والصحة والمرض والادراك وما يتوقف عليه الافعال
كالقدرة والارادة فما كانت من الكيفيات النفسانيه راسخة
سميت ملكه وما ليس كذلك اي ما ليس براسخة سميت حالا و
الاختلاف بين الملكه والحال بالعوارض المفارقه لان الكيفيه
النفسانيه اول حدوثها تكون حالا ثم هي بعينها تصير ملكه والامور

سمى حنظل

المخلفة

المخلفة بالفصول يمتنع ان ينقلب بعضها الى البعض وتبيان
الكيفيات النفسانيه في خمسه مباحث الاول في الحيوة الثاني
في الادراكات الثالث في القدرة والارادة الرابع في اللذة و
الالم الخامس في الصحة والمرض المبحث الاول في الحيوة الحيوة
قوة تتبع الاعتدال النوعي ويفيض عنها ساير القوى الحيوانيه
والمراد بالاعتدال النوعي ان يكون لنوع ما مزاج هو اصلح الامزجه
بالنسبة اليه وقد يرسم الحيوة بانها قوة تقتضي الحس والحركة
مشروطة باعتدال المزاج واستدل الحكيم على مغايرة الحيوة
لقوتي الحس والتغذيه بان العضو المفلوج حي لانه لو لم يكن
حيا لتعفن وفسد وليس بحساس فيكون الحيوة غير قوة الحس
والعضو الذابل حي وليس بمتغذ ضرورة كونه ذابلا والنبات
متغذ وليس بحي فيوجد الحيوة بدون قوة التغذيه ويوجد
قوة التغذيه بدون الحيوة فيكون الحيوة غير قوة التغذيه
ومنع قول الشيخ ان الحيوة مغايرة لقوة الحس وقوة التغذيه
قوله العضو المفلوج حي وليس بحساس والعضو الذابل حي و
ليس بمتغذ قلنا عدم الاحساس وعدم التغذي لا يقتضي
عدم قوة الحس وعدم قوة التغذيه لجواز ان يكون قوة الحس
والتغذيه موجودة ومنعها عن الاحساس والتغذي عايق
لا يقال القوة ما يوثر بالفعل وح يكون العضو المفلوج والعضو
الذابل ليس فيهما قوة الحس والتغذيه ضرورة عدم تاثيرهما
بالفعل لانا نقول لا نم ان القوة ما يوثر بالفعل بل القوة مبدا
الفعل اعم من ان يكون موثرا بالفعل اولا ولو سلم ان القوة
عبارة عما يوثر بالفعل لزم ان لا يطلق لفظ القوة على ذلك الشي
الذي من شانه ان يوثر ولم يكن موثرا بالفعل ولا يلزم عدم ذلك
الشي ومنع ايضا بان غاذيه النبات تخالف غاذية الحيوان

بالحقيقة والذات فلا يلزم من مغايرة غاذيه النبات للحيوة
مغايرة غاذيه الحيوان للحيوة وقد شرط الحكماء والمعتزلة
الحيوة بالبنية الصالحة وخالفهم باقي المتكلمين وقالوا البنية
ليست بشرط للحيوة والبنية عند الحكماء عبارة عن الجسم المركب
عن العناصر الاربعة على وجه يحصل من تركيبها مزاج هو
شرط للحيوة وعند المتكلمين البنية عبارة عن مجموع جواهر
فردة لا يمكن الحيوان من اقل منها قال الحكماء الحيوة مشروطة
باعتدال المزاج وبالروح وهي اجسام لطيفة تتولد من بخارية
الاخلاط سارية في عروق تنبت من القلب وهي التي تسمى بالشرايين
واعتدال المزاج والروح لا يتحققان بدون البنية ومنع كون
الحيوة مشروطة بالبنية واستدل على امتناع اشتراط الحيوة
بالبنية بان الحيوة ان قامت بمجموع اجزاء البنية واتحدت
الحيوة كان العرض الواحد حالا في محال متكثرة وهو محال و
ان تعددت الحيوة بان تكون في كل جزء من البنية حيوة على
حدة كان قيام كل واحدة منها مشروطا بقيام الاخرى بجزء
اخر والا لم تكن البنية الصالحة شرطا في الحيوة واذا كان مشروطا
يلزم الدور وهو محال وفيه نظر لان الحيوة الواحدة قائمة بمجموع
الاجزاء من حيث هو مجموع ولا يلزم قيام العرض الواحد بمحال
متكثرة والموت عدم الحيوة عما من شانه الحيوة والاولى ان
يقال عدم الحيوة عما وجد فيه الحيوة فيكون التقابل بينهما تقابل
العدم والملكة وقيل الموت كيفية تضاد الحيوة لقوله تعالى
خلق الموت والحيوة والعدم لا يخلق ومنع بان المعنى بالخلق
التقدير ولا يجب كونه وجوديا لان العدمي يقدر ايضا قال
الثاني في الادراكات اقول المبحث الثاني في الادراكات
الادراك غني عن التعريف لانه من الوجدانيات والوجدانيات

انفسها حاصلة عند النفس وحصول نفس حقيقة الشي اقوى
في التصور من حصول الشبح والمثال فلهذا الصفات النفسانية
والوجدانيات اقوى في التصور من الامور الخارجة عن النفس
فان تصور الصفات النفسانية بحصول حقيقتها وتصور الامور
الخارجة عن النفس بحصول مثالها وصدق البديهي على التصور
صدق اللازم البين الذي يحصل جزم العقل بصدقه على الملزوم
عند تصور اللازم مع الملزوم فان صدق البديهي على التصور
ليس صدق الذاتي ولا صدق العرضي المفارق ولا صدق اللازم
بوسط فان الشي اذا كان متصورا بالبديهة يلزم من تصوره
وتصور معنى البديهي جزم العقل بانه بديهي من غير احتياج
الى وسط فلا يتوقف على برهان بل قد يحتاج الى تنبيه فان الوهم
منازع للعقل صارف له عن مقتضاه فيحصل اضطراب في تعقلات
العقل بسببه فيحتاج الى تنبيه ليحصل عن شوب التوهم الى صرف
التعقل فالمذكور على سبيل التنبيه وان كان على صورة البرهان
لا يناقض ولا يعارض نعم قد تقصر قوة المنبه عن ايراد التنبيه
على الوجه المستقيم فيتوقف على قوة بيان حاصل بحسب
اصل الفطرة او بالكسب وقد تقصر فهم المتنبه عن تفهم المراد من
التنبيه فيحتاج الى اخرى تنبيه اللهم الا ان تقصر مطلقا فينبغي ان
يهجر فكل ميسر لما خلق له قال الشيخ في الاشارات ادراك الشي
هو ان تكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك
هذا التعريف للادراك بحسب اللفظ والدرك لم يتجانس فيه على ايراد
المدرك ولم يلزم من اخذ المشتق في تعريف المشتق منه فهذا
التعريف بالاخفى لان تفهيم مدلول الادراك يكون بامر مخصص
به غير شامل لسائر الصفات النفسانية وهو تمثل الحقيقة على
وجه المساعدة ولم يكن تعيين الادراك بذكر المدرك ولا يلزم

التعريف بالاخفى وهذا التعريف تعيين للمعنى المسمى بالادراك الذى
شترك فيه التعقل والتوهم والتخيل والاحساس ثم الشى المدرك
اما نفس المدرك او غيره وغيره اما غير خارج عنه او غير خارج عنه
والخارج عنه اما مادى او غير مادى فهذه اقسام اربعة و
الاولان منها ادراكهما بحصول نفس الحقيقة عند المدرك و
الاول بدون الحلول والثانى بالحلول والآخران لا يكون ادراكهما
بحصول نفس الحقيقة الخارجة بل بحصول مثال الحقيقة سواء
كان الادراك مستفادا من الخارجية او الخارجية مستفادة
من الادراك والثالث ادراكه بحصول صورة منتزعة عن
المادة مجردة عنها والرابع لم يفتقر الى انتزاع عن المادة
ضرورة كونه غير مادى فقوله هو ان يكون حقيقته متمثلة
عند المدرك متناول للجميع يقال يمثل كذا عند كذا اذا حضر
منتصبا عنده بنفسه او بمثاله فالانتصاب بنفسه يتناول
الاولين وبمثاله يتناول الاخيرين وقوله عنده اعم من ان
يكون بالحلول فيه او فى آلته او بدون الحلول فان الحضور
عند المدرك يشملها والادراك يعرض له الاضافتان احدهما
الى ذى الادراك والاخرى الى المدرك فلهذا تعرض لذكرهما فى
التعريف وبسبب عروض الاضافتين يكون المدرك والمدرك
متضايفين والادراك ينقسم الى ادراك بغير آلة بان يكون المدرك
بذاته يدرك والى ادراك بآلة وللتنبيه على القسمين ذكر قوله
يشاهدها ما به يدرك والمراد بالمشاهدة الحضور فقط فيندفع
ما قيل المشاهدة نوع من الادراك فيكون اخص منه فيكون
التعريف بالاخفى وكذا ما قيل انه يلزم منه ان يكون الآلة هى
المدركة اضافات قبل الحضور عند ما به يدرك غير كاف
فى الادراك فان الحاضر عند الحس الذى لا يلتفت اليه النفس

لايكون

لايكون مدركا اجيب بان الادراك ليس حضور الشى عند
الآلة فقط بل حضوره عند المدرك بحضوره عند الآلة ان كان
ما به يدرك الآلة لا بان يكون حاضرا مرتين احديهما عند المدرك
والاخرى عند آلته فالنفس هو المدرك ولكن بواسطة الحضور
عند الآلة ان كان ما به يدرك الآلة فالحضور عند المدرك علم
من قوله هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك والحضور
عند الآلة علم من قوله يشاهدها ما به يدرك ثم الادراكات اما ان
تكون ظاهرة كاحساس المشاعر الخمس اللمس والبصر والسمع و
الشم والذوق واما ان تكون باطنة كالتعقل والتوهم والتخيل
والادراكات الباطنة ينقسم الى تصورات وتصديقات وذلك
لانه لا يخ اما ان لا يلحق الادراك حكم او يلحقه حكم والاول هو
التصور والثانى هو التصديق وقد اشير فى صدر الكتاب الى
ان قسمة التعقل الى التصور والتصديق لا يقتضى عدم
انقسام غير التعقل من الادراكات الى التصور والى التصديق
ثم التصديق اما ان يكون جازما اى مانعا احتمال النقيض
او لا يكون جازما والاول اى الجازم اما ان يكون لموجب
اى لدليل او لا يكون لموجب والثانى اى الذى لا يكون لموجب
اما ان يقبل متعلقه النقيض بوجه سواء كان فى الخارج
او عند الذاكر بتشكيك مشكك وهو الاعتقاد او لا يقبل متعلقه
النقيض لا فى الخارج ولا بتشكيك مشكك وهو العلم والمراد
بالمتعلق النسبة الثبوتية بين طرفى التصديق اى المحكوم
عليه وبه التى يرد عليها الايجاب او السلب والثانى اى
التصديق الذى لا يكون جازما ان كان متساوى الطرفين
فهو الشك وان لم يكن متساوى الطرفين فالراجح هو الظن
والمرجوح هو الوهم والتصور اى تصور الشى الخارج عن

النفس هو وجود صورة المعلوم عند العالم والذي يدل
على وجود هذه الصورة في العقل انا نتصور المعدوم ونميزه
عن غيره تميزا لا يتحقق الا مع الوجود وليس للمعدوم وجود
في الاعيان فتعين ان يكون في الذهن واعترض عليه بانه لو
كان التصور وجود صورة المعلوم في العالم لوجب ان
يكون الذهن حارا وباردا مستقيما ومستديرا عند تصور
الحرارة والبرودة والاستقامة والاستدارة والحق انهم ان ارادوا
بالصورة ما يشبه المتخيل في المرآة فيحتمل ان يكون التصور
وجود صورة المعلوم عند العالم فانه ح يكون التصور هو
وجود مثال المعلوم في العالم والمثال مغاير في كثير من الاحكام
لماله المثال واذا كان كذلك لم يلزم ان يكون الذهن حارا او باردا
مستقيما او مستديرا وانما يلزم ذلك لو كان تصور الحرارة و
البرودة والاستقامة والاستدارة هو حصول نفس ماهياتها
وليس كذلك بل الحاصل امثالها وان ارادوا بالصورة ما يشارك
الخارجي في تمام الماهية فيبطل لان الصورة عرض لانها موجودة
في موضوع والمتصور قد يكون جوهرا كالاجسام وانواعها
قوله والشي قد يتصور نفسه اعتراض اخر على ان التصور
هو وجود صورة المعلوم في العالم تقرير الاعتراض ان
التصور لو كان وجود صورة المعلوم في العالم لزم اجتماع
المثلين واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الشي
قد يتصور نفسه كتصورنا انفسنا فلو كان التصور وجود
صورة المعلوم في العالم للزم من تصور الشي نفسه وجود
صورة الشي في نفسه فيحصل فيه مثله فيلزم اجتماع المثلين
لا يقال الشي اذا تصور نفسه يكون العاقل والمعقول واحدا
فان العاقل هو الذي حضر عنده ماهية مجردة والمعقول هو

من الذي حضر عنده ما يغايره او ذاته فاذا تصور الشي نفسه
لم يلزم اجتماع المثلين لانا نقول حصول الشي عند نفسه مح
بالضرورة فلا بد من اجتماع المثلين او القول بان التصور
ليس وجود صورة المعلوم في العالم وقيل ان العلم اضافي و
هو تعلق خاص بين العالم والمعلوم فيتعدد العلم بتعدد
المعلومات كتعدد الاضافة بتعدد المضاف اليه وقيل
العلم صفة توجب العالمية والعالمية حالة لها تعلق بالمعلوم
فعلى هذا لا يتعدد العلم بتعدد المعلومات اذ لا يلزم من
تعلق الصفة بامور متكثرة تكثر الصفة اذ يجوز ان يكون
لشي واحد تعلقات بامور متعددة واعلم ان علم الله تعالى
بذاته نفس ذاته فالعالم والمعلوم والعلم واحد وهو الوجود الخاص
وعلم غير الله تعالى بذاته وبما ليس خارجا عن ذاته هو
حصول نفس المعلوم ففي العلم بذاته العالم والمعلوم واحد
والعلم وجود العالم والمعلوم والوجود زائد فالعلم غير
العالم والمعلوم والعلم بما ليس خارجا عن العالم من
احواله غير العالم والمعلوم ايضا غير العالم فيتحقق في
الاول امر واحد وفي الثاني اثنان وفي الثالث ثلثة والعلم
بالشي الذي هو خارج عن العالم عبارة عن حصول صورة
مساوية للمعلوم فيتحقق امور اربعة عالم ومعلوم و
علم وصورة فالعلم حصول صورة المعلوم في العالم ففي
العلم بالاشياء الخارجة عن العالم صورة وحصول تلك
الصورة واضافة الصورة الى الشي المعلوم واضافة
الحصول الى الصورة وفي العلم بالاشياء الغير الخارجة
عن العالم حصول ونفس ذلك الشي الحاصل واضافة
الحصول الى نفس ذلك الشي ولا شك ان الاضافة في جميع

والمعلوم

الصور عرض لانها تكون موجودة في موضوع واما نفس
حقيقة الشي في العلم بالاشياء الغير الخارجة عن العالم تكون
جوهرا ان كان المعلوم ذات العالم لانه ح تكون تلك الحقيقة
موجودة لا في موضوع ضرورة كون ذات العالم كذلك و
عرضا ان كان المعلوم حال العالم لانه ح تكون تلك الحقيقة
قائمة بذات فيكون عرضا واما الصورة في العلم بالاشياء الخارجة
عن العالم فان كانت صورة لعرض بان تكون المعلوم عرضا
فهو عرض بلا شك ضرورة صدق حد العرض عليه فانها تكون
موجودة في موضوع وان كانت صورة لجوهر بان تكون المعلوم
جوهرا فعرض ايضا لكن فيه شبهة اما انه عرض فلصدق حد
العرض عليه واما الشبهة فلان المعقول الذي هو جوهر
جوهريته صفة ذاتية لماهيته من حيث هي جوهر وماهيته
من حيث هي محفوظة في الصورة العقلية منه لان انتساب
الماهية الى الوجود الذهني والخارجي لا يوجب الاختلاف
في نفس الماهية واذا كانت ماهية المعقول محفوظة في
الصورة العقلية وان الماهية من حيث هي لذاتها جوهر يكون
الصورة العقلية ايضا جوهرا فلا تكون عرضا اذ يمتنع ان
تكون الواحد بعينه جوهرا او عرضا والجواب انا لا نم
ان الماهية من حيث هي محفوظة في الصورة العقلية قوله
لان انتساب الماهية الى الوجود الذهني والى الوجود
الخارجي لا يوجب الاختلاف في نفس الماهية قلنا مسلم
ذلك ولكن لا نم ان المنتسب الى الوجود الذهني هو ماهية
المعلوم بل شبحها ومثالها والشبح والمثال لذلك الشي مغاير
له وان كان مطابقا له على معنى ان الحاصل من الشي في العقل
هو عين الشبح واذا كانت الصورة العقلية مغايرة لماهية

العالم ص

الشيء ص

المعقول لا يلزم من جوهرية ماهية المعقول جوهرية الصورة
العقلية فلا يكون الشي الواحد بعينه جوهرا او عرضا واما
الحصول سواء كان حصول صورة الشي المعلوم او حصول
نفس الشي المعلوم فهو من حيث انه حصول شي ليس بجوهر
ولا عرض اذ لا يصدق عليه بهذا الاعتبار انه ماهية تكون
وجودها لا في موضوع او في موضوع لانه بهذا الاعتبار
وجود لا ماهية ذات وجود وباعتبار ان الوجود ايضا
في نفسه مفهوم عرض له وجود في العقل تكون عرضا
لانه ح يصدق عليه حد العرض اذ يصدق عليه انه موجود
في موضوع هكذا ينبغي ان يتصور العلم حتى يندفع الشبهات
الواردة عليه قال فرعان اقول فرعان على
القول بان العلم هو حصول صورة المعلوم في العالم،
الاول ان الصورة العقلية اى المجردة عن الغواشي
الغريبة واللواحق المادية التي لا تلزم ماهية الشي عن
ماهيته الحاصلة في العقل تغايرها الخارجية المقترنة باللوا
المادية في ان الصورة الخارجية محسوسة في الخارج
ومتمانعة لان المادة اذا حلت فيها صورة امتنع ان تحل
فيها ح صورة اخرى مثلها او ضدها وفي ان الصورة الخارجية
ممتنعة الحلول في مادة هي اصغر منها وفي ان الصورة
الخارجية مندفعة بحدوث صورة هي اقوى منها كما في
الكون والفساد بخلاف الصورة العقلية فانها غير
محسوسة وغير متمانعة فانه يجوز ان تحل في القوة العاقلة
صور متعددة معا وغير ممتنعة الحلول فيها فان الصورة
الصغيرة والكبيرة يجوز حلولهما في العاقلة والصورة
العقلية غير مندفعة بحلول ما هو اقوى منها في العاقلة

اعني الماسة

حق

الصورة العقلية غير مندفعة لحلول ما هو اقوى منها في العاقلة
الفرع الثاني الصورة العقلية كلية لا على معنى انها كلية في
نفسها من حيث هي في العقل فانها بهذا الاعتبار صورة
جزئية في نفوس جزئية فهي بهذا الاعتبار تكون جزئية
بل الصور العقلية كلية لان المعلوم بها كلي مثلا صورة
الانسان في العقل كلية لان المعلوم بها وهو الانسان من حيث
هو كلي لانه صالح لان يكون مشتركا بين كثيرين او الصور العقلية
كلية لان نسبتها الى كل واحد من افراد ذلك النوع على السواء
على معنى انه اذا سبق الى النفس اي واحد من الافراد فكل يقع
عليه هذه الصورة واذا سبق واحد فتأثرت النفس منه
بهذه الصورة لم يكن لما عداه تأثير في النفس بصورة اخرى
ولو سبق الى النفس غير الذي فرض اولا فالاثر الحاصل منه هو
تلك الصورة بعينها فالصورة العقلية بهذا الاعتبار هو الكلي
والعلم اجمالي يتعلق بامور متعددة باعتبار شامل لها هو مبداء
تفاصيل تلك الامور كما اذا علمت مسئلة ثم غفلت عنها ثم
سئلت عنها فانه يحضر عندك حالة بسيطة هي مبداء تفاصيل
تلك الامور وتفصيلي يتعلق باعيان كل واحد من تلك الامور
كعلمك باجزاء الماهية المركبة على وجه يكون كل جزء منها متصورا
على حدة متميزا بعضها عن البعض في العقل فاذا كان الكل
متصورا بوجود شامل للجميع على ان يكون وجود الجميع
واحدا يكون العلم بالاجزاء اجماليا وايضا العلم فعلي بان
يسبق صورة المعلوم الى العالم فتصير تلك الصورة العقلية
سببا لوجود المعلوم في الاعيان كما اذا تصورت شكلا ففعله
وانفعالي بان يستفاد الصورة العقلية من الموجود في الاعيان
كما اذا شاهدت فتعقلته كما اذا شاهدت السماء فتستفيد

منها

صورة السماء **فال مسئلة اول** ختم مباحث الادراكات
بمسئلة في مراتب النفس التي بحسب تكمل جوهرها عقلا بالفعل
وهي اربع مراتب المرتبة الاولى استعداد العقل وهي قوة
استعدادية من شانها المعقولات الاول وتسمى العقل
الهيولاني تشبيها بالهيولى الاولى الخالية في ذاتها عن جميع
الصور المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع افراد الانسان
في مبداء فطرتهم والثانية قوة اخرى تحصل لها عند حصول
البديهيات باستعمال الحواس في الجزئيات فتتهيأ لاكتساب
الفكريات اما بالفكر او بالحدس وتسمى العقل بالملكة وهي
مناط التكليف والثالثة هي القوة التي لها ان تحصل النظريات
المفروغ عنها كالمشاهدة متى شاءت من غير افتقار الى
اكتساب وتسمى العقل بالفعل والرابعة كمال وهو ان يستحضرها
ويلتفت اليها مشاهدة متمثلة في الذهن وتسمى العقل المستفاد
فال اول الثالث المبحث في القدرة والارادة
القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة والارادة ميل يعقب
اعتقاد النفع كما ان الكراهة نفرة تعقب اعتقاد الضر
اعلم ان الافعال الاختيارية لها مباد اربعة الاول التصور
الجزئي للشيء الملائم او المنافي تصورا مطابقا او غير مطابق
وانما ينبغي ان يكون التصور جزئيا لان التصور الكلي نسبته
الى جميع الجزئيات على السواء فلا يقع به جزئي خاص
والا يلزم ترجيح احد الامور المتساوية على الباقية وثانيا
جميع الاجزاء لامتناع حصول الامور الغير المتناهية الثاني
شوق ينبعث عن ذلك التصور اما نحو جذب ان كان
ذلك الشيء لذيذا او نافعا يقينا او ظنا ويسمى شهوة واما نحو
دفع وغلبة ان كان ذلك الشيء مؤلما او ضارا يقينا او ظنا

وسمي غضبا الثالث الارادة او الكراهة وهي الميل الحاصل
عقيب اعتقاد النفع والميل الحاصل عقيب اعتقاد
الضر والذي يدل على مغايرة الارادة والكراهة للشهوة
والغضب كون الانسان مريد التناول ما لا يشتهيه وكارها
لتناول ما يشتهيه وعند وجود الكراهة او الارادة يترجح
احد طرفي الفعل والترك اللذين نسبتهما الي القادر عليهما
بالسواء الرابع القدرة وهي القوة المنبثة في العضلة
ويدل على مغايرتها لسائر المبادي كون الانسان المشتاق
المريد غير قادر على تحريك الاعضاء وكون القادر غير
مشتاق ولا مريد وقيل القدرة مبداء الافعال المختلفة فالقوة
الحيوانية قدرة وفاقا لانها صفة تؤثر وفق الارادة ومبداء
للافعال المختلفة والقوة الفلكية عند من يجعلها شاعرة قادرة
على الاول لانها تؤثر وفق الارادة وليست بقادرة على
الثاني لانها لا تكون مبداء الافعال المختلفة والقوة النباتية
قادرة على الثاني لانها مبداء للافعال المختلفة وليست بقادرة
على الاول لانها ليست تؤثر وفق الارادة والقوة العنصرية
ليست بقادرة لا على الاول لانها لا تؤثر وفق الارادة ولا على
الثاني لانها ليست بمبداء للافعال المختلفة والقدرة غير المزاج
لان المزاج كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة فيكون من جنس هذه الكيفيات الاربع فيكون
تاثيره من جنس تاثير الكيفيات الاربع والقدرة ليست كذلك
فان تاثيرها الفعل والقوة مبداء الفعل مطلقا سواء كان
الفعل مختلفا او غير مختلف بشعور وارادة او لا فيتناول
القوة الفلكية والعنصرية والنباتية والحيوانية وقد
رسمت القوة بانها مبداء التغير في اخر من حيث هو اخر وفائدة

القيد الاخير ان الشي الواحد ربما صار مبداء لتغير صفة
كائنة في نفسه كالطبيب اذا عالج نفسه لكن من حيث
انه معالج فيكون تاثيره في الحقيقة في اخر لا في نفسه وقد يقال
القوة لامكان الشي مجازا فان القوة التي هي قسيمة الفعل
امكان الشي مع عدم حصوله بالفعل والامكان جزء من
معناها فيقال القوة لامكان الشي مجازا تسمية للجزء باسم الكل
والخلق ملكة يصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير سبق
فكر وروية والفرق بين الخلق والقدرة ان نسبة القدرة
الى الضدين على السواء فانها صالحة للضدين فانها اذا انضم
اليها ارادة احد الضدين يحصل بها واذا انضم اليها ارادة
الضد الاخر يحصل بها بخلاف الخلق فانه لا يكون صالحا لان يقع
به الضدان بل يكون صالحا لاحد الضدين فقط ومن منع
كون القدرة نسبتها الى الضدين على السواء اراد بالقدرة
القوة المستجمعة لشرائط التاثير فانه اذا كانت القدرة
هي القوة المستجمعة لشرائط التاثير اي مجموع الامور
التي يترتب عليها الاثر فلا شك ان القدرة ليست بصالحة
لان يقع به الضدان لانها لو كانت صالحة للضدين لوقع
بها الضدان لوقوع الاثر عند علته التامة فيلزم اجتماع
الضدين وهو محال ولاجل ارادة بالقدرة القوة المستجمعة
لشرائط التاثير زعم ان القدرة مع الفعل ضرورة وجود
الاثر عند وجود العلة التامة والمحبة ترادف الارادة
فمحبة الله للعباد ارادة كرامتهم ومحبة العباد له ارادة
طاعته وقد يطلق المحبة على تصور كمال من لذة او منفعة
او مشاكلة وذلك كمحبة العاشق المعشوق والمنعم
عليه لمنعمه والوالد لولده والصديق لصديقه واما محبة

الله تعالى عند العارفين فهو تصور الكمال المطلق فيه والرضاء
من العباد ترك الاعتراض والرضا من الله تعالى ارادة الثواب
والعزم جزم الارادة بعد التردد الحاصل من الدواعي
المختلفة المنبعثة عن الآراء العقلية وعن الشهوات
والنفرات المخالفة فان لم يحصل ترجيح لطرف حصل التحير
وان وجد حصل العزم قال الرابع اقول المبحث
الرابع كل من اللذة والالم بديهي التصور لانهما من الوجدانيات
وقد عرفت ان الوجدانيات لا يحتاج حصولها الى نظر وفكر
وقول الحكماء اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافي فيه
نظر فانا نجد من انفسنا عند الاكل والشرب والوقاع حالة
مخصوصة ونعلم ايضا انا ندرك حينئذ الاشياء الملائمة ولا نعلم
ان تلك الحالة المخصوصة هل هي نفس هذا الادراك او لازمه
او ملزومه او لا لازمه ولا ملزومه ولا يكفي في بيان انها نفس
هذا الادراك ان يقال انا نجدها به فيكون هو هو لان هذه حجة
لفظية وللسائل ان يقول ان كنت جعلت اسم اللذة اسما
لهذا الادراك فلا منازعة فيه لكن لم قلت ان الحالة المخصوصة
التي نجدها من النفس هي نفس هذا الادراك ولا نسلم ان
هذا المطلوب لا يتحقق بهذا الوجه وبتقدير مغايرة الحالة
المخصوصة فاللذة كلاهما اي الحالة المخصوصة والادراك او
احدهما فلا يحصل الجزم بان اللذة هي الادراك وقد رسم الشيخ
في الاشارات اللذة بحسب اللفظ بانه ادراك ونيل لوصول
ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كمال وخير والالم بانه
ادراك ونيل لوصول ما هو آفة وشر عند المدرك من حيث هو
آفة وشر والادراك قد مر تعريفه والنيل الوجدان وانما لم يقتصر
على الادراك لان ادراك الشيء قد يكون بحصول شبحه ومثاله

والنيل لا يكون الا لحصول نفسه واللذة لا تتحقق لحصول
مثال اللذيذ بل تتحقق لحصول نفسه وانما لم يقتصر على النيل
لان اللذة لا تتحقق بدون الادراك والنيل لا يدل عليه الا بالالتزام
وانما ذكرهما اذ لا يوجد لفظ يدل على مجموعهما بالمطابقة وقدم
الاعم الدال عليه بالحقيقة واردفه بالمخصص الدال عليه بالمجاز
وانما قال لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك
لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل ادراك وصول اللذيذ
الى اللذيذ وانما قال ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشيء قد يكون
كمالا وخيرا بالقياس الى شيء وهو لا يعتقد كماليته وخيريته فلا
يلتذ به وقد لا يكون كمالا وخيرا بالنسبة اليه وهو يعتقد كماليته
وخيريته عند المدرك لا في نفس الامر والكمال والخير ههنا هو القياس
الى الغير ومعناهما ما هو حاصل لما من شانه ان يكون ذلك
الشيء حاصلا له اي يناسب له ويليق به والفرق بين الكمال
والخير بالاعتبار فان ذلك الحاصل المناسب من حيث انه اقتضى
براءة ما في القوة للشيء الحاصل له كمال ومن حيث انه مؤثر خير
وانما ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما واخر الخير لافادته التخصيص
لذلك المعنى وانما قال من حيث هو كمال وخير لان الشيء قد يكون
كمالا وخيرا من وجه دون وجه والالتذاذ به يختص بالوجه
الذي هو كمال وخير منه اي من ذلك الوجه بهذه ماهية اللذة
ومقابلها ماهية الالم وتعرف فائدة القيود ثمه عند معرفة فائدة
القيود ههنا وزعم محمد بن زكريا الطبيب ان اللذة دفع الالم
والعود الى الحالة الطبيعية وسبب هذا الظن اخذها بالعرض
مكان ما بالذات لان اللذة لا تتم لنا الا بالادراك والادراك الحسي
وخصوصا اللمسي انما يحصل بالانفعال عن الضد فاذا استقر
الكيفية لم يحصل الانفعال فلم يحصل الشعور فلم يحصل

اللذة فلما لم تحصل اللذة الا عند تبدل الحالة الطبيعية ظن
ان اللذة بعينها هي ذلك الانفعال وهذا باطل فانه اذا وقع
نظر الانسان على وجه مليح يلتذ بالنظر اليه مع انه لم يكن له
شعور بذلك الوجه قبل ذلك حتى يجعل تلك اللذة خلاصا عن
الم الشوق اليه وكذا يحصل للانسان بالوقوف على مسئلة لذة
عظيمة من غير خطور سابق حتى يجعل تلك اللذة دفع الم الشوق
اليه وكذلك يحصل للانسان لذة عظيمة بالعثور على مال فجاءة
بلا خطور سابق قال الخامس اقول المبحث الخامس في
الصحة والمرض الصحة حالة او ملكة بها تصدر الافعال عن موضوعها
سليمة والمرض بخلافه اي حالة او ملكة بها تصدر الافعال عن
موضوعها غير سليمة فلا واسطة بينهما لانه عنى عند كون الموضوع
الواحد بالنسبة الى الفعل الواحد في الوقت الواحد بحيث
يكون سليما او لا يكون فلا واسطة بين الصحة والمرض ومن اثبت
الواسطة بينهما عنى بالمرض كون الحي بحيث تختل جميع افعاله
وبالصحة كون الحي بحيث يسلم جميع افعاله فبينهما واسطة وهو
كونه بحيث يسلم بعض افعاله دون بعض او في بعض الاوقات
دون بعض واما الفرح والحزن والحقد وامثال ذلك مثل
الغضب والغم والخجل والهم فغنية عن البيان لان كل
واحد يدرك بالضرورة حقائق هذه الامور ويميزها عن غيرها
فيستغني عن التعريف وهذه الكيفيات تابعة لانفعالات
خاصة بالروح الذي في القلب وتلك الكيفيات تشتد وتضعف
بسبب اشتداد الانفعال وضعفه قال واما القسم الثالث
اقول لما فرغ من القسم الثاني من الكيفيات شرع في
القسم الثالث منها وهو الكيفيات المختصة بالكميات اي التي
تعرض للكميات بالذات اولا وبواسطة الكميات لغيرها والكيفيات

المختصة بالكميات اما ان تكون عارضة للكميات وحدها
اي من غير ان تتركب مع غيرها واما ان تكون عارضة لا وحدها
بل تكون مركبة عنها وعن غيرها اما الكيفيات العارضة للكميات
وحدها فاما ان تكون عارضة للكميات المتصلة كالاستقامة
والاستدارة والانحناء والشكل والاستقامة هي كون الخط
بحيث ينطبق اجزاؤه المفروضة بعضها على بعض على
جميع الاوضاع والانحناء بخلافه فانه كونه بحيث لا ينطبق
اجزاؤه المفروضة على جميع الاوضاع كالاجزاء المفروضة
للقوسين فانه اذا جعل مقعر احد القوسين في محدب الاخر
ينطبق احدهما على الاخر واما على غير هذا الوضع فلا ينطبق
والاستدارة كون السطح بحيث يحيط به خط واحد يفرض
في داخله نقطة واحدة يتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة
منها اليه والشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم واما ان
يكون عارضة للكميات المنفصلة كالزوجية والاولية وهي
كون العدد بحيث لا يعده غير الواحد كالثلثة والخمسة
والسبعة والتركيب وهو كون العدد بحيث يعده غير
الواحد كالاربعة التي يعدها الاثنان والستة التي يعدها الثلثة
والاثنان واما الكيفيات التي تكون مركبة عنها وعن غيرها فكالخلقة
المركبة من الشكل واللون قال واما القسم الرابع اقول
لما فرغ من القسم الثالث من الكيفيات شرع في القسم الرابع
وهو الكيفيات الاستعدادية وهي الاستعدادات المتوسطة
بين طرفي النقيضين اي اللاانفعال والانفعال واللاقبول و
القبول فان كان استعدادا شديدا نحو اللاقبول واللاانفعال
كالصلابة والمصحاحية يسمى قوة وان كان استعدادا شديدا
نحو القبول والانفعال يسمى ضعفا ولا قوة كاللين والممراضية

قال الفصل الرابع اقول لما فرغ من الفصل الثالث
في الكيف شرع في الفصل الرابع في الاعراض النسبية وهي السبع
الباقية الاين والاضافة ومتى والوضع والملك وان يفعل
وان ينفعل وذكر في هذا الفصل ثلثة مباحث الاول في ثبوتها
الثاني في الاين الثالث في الاضافة المبحث الاول في ثبوت الاعراض
النسبية اي وجودها انكر ثبوت الاعراض النسبية جمهور المتكلمين
وقالوا الاعراض النسبية لا وجود لها في الخارج الا الاين و
احتجوا على ان الاعراض النسبية ليست بموجودة في الخارج بانها
لو وجدت الاعراض النسبية في الخارج لوجدت في محالها و
حصولها في محالها نسبة بينها وبين محالها وتلك النسبة ايضا
في المحل وكانت ايضا غير ذاتها وذلك الغير ايضا يكون حاصلا
في المحل ويكون حصوله في المحل زائدا عليه ويلزم التسلسل اعلم
ان هذه المقولات السبع لو كانت نسبيا لكانت انواعا لجنس
عال ولم يكن اجناسا عالية فيكون الاجناس العالية من الاعراض
ثلثة كما وكيفا ونسبة والسبع الباقية انواع مندرجة تحت النسبة
ومن جعل السبع اجناسا عالية لم يعن بها ما يدخل النسبة في
ذاتها بل ما يعرض النسبة لها الا الاضافة فان مفهومها النسبة ويستدعيه بحيث
يتكرار النسبة واحتج الحكماء على ان الاعراض النسبية موجودة
في الاعيان بان الاعراض النسبية يكون بحقيقة ولا فرض ولا اعتبار
مثلا كون السماء فوق الارض او حاصل سواء وجد الفرض
والاعتبار او لم يوجد فهي اذا من الخارجيات وليست اعداما
لانها تحصل بعد ما لم تكن فان الشي قد لا يكون فوقا ثم يصير
فوقا فالفوقية التي حصلت بعد العدم لا يكون عدمية والا لكان
نفي النفي نفيا وهو محال فالفوقية امر ثبوتي وليست هي ذات
الجسم لان ذات الجسم من حيث هي غير معقول بالقياس

الاصح

بعدمه

الى الغير

الى الغير ومن حيث هو فوق معقول بالقياس الى الغير
ونوقض احتجاج الحكماء بالفناء والمضي تقرير النقض ان
احتجاج الحكماء لو كان صحيحا يلزم ان يكون الفناء والمضي
عرضين موجودين في الاعيان واللازم باطل والا يلزم ان
يكون وصف الفناء والمضي عرضا حقيقيا قائما بالفاني والماضي
حال عدمهما فيكون الموجود قائما بالمعدوم وهو محال اما
الملازمة فانا نحكم على الامس بانه فان وماض سواء وجد
الفرض والاعتبار او لم يوجد فهما اذا من الخارجيات و
ليسا من الاعدام لانهما حصلا بعد ما لم يكونا فان الامس قد
لا يكون فانيا وماضيا ثم يصير فانيا وماضيا فالفناء والمضي
اللذان حصلا بعد العدم لا يكونان عدميين والا لكان نفي
النفي نفيا وهو محال فالفناء والمضي ثبوتيان وليسا هما نفس
اليوم لعدم تحققهما عند تحقق ذلك اليوم فهما عرضان موجودان
واعلم ان كون الشي عقليا كفوقية السماء يباين كونه فرضيا
فان تحتية السماء ربما يفرض بل العقلي هو الذي يجب ان
يحدث في العقل اذا عقل العقل ذلك الشي كفوقية السماء
واما الفرضي فهو الذي يفرضه الفارض وان كان محالا
والذهني يشمل الفرضي والعقلي ويجب ان يفهم كل واحد
منهما لئلا يقع بسبب الاشتباه غلط قال الثاني اقول
المبحث الثاني في الاين والاين هو حصول الجسم في المكان
ومفهومه انما يتم بنسبة الجسم الى المكان الذي هو فيه فان
نسبته الى المكان من لوازمه لا انه نفس النسبة الى المكان وسمى
المتكلمون الاين كونا وقالوا حصول الجوهر آنين فصاعدا
في مكان واحد سكون وحصول الجوهر آنين في مكانين
حركة وحصول الجوهر اول حدوثه لا حركة ولا سكون

مني

ان

وهي قريب من قولهم الحركة هي حصول الجوهر في حيز بعد ان كان في حيز آخر والسكون حصوله في حيز عقيبه من غير تخلل زمان

لخروجه عن حديهما وهذا الحد للحركة والسكون مبني على
القول بالجوهر الفرد وتتالي الآنات وتتالي افراد الحركات
الغير المتجزية وقال الحكماء الحركة كمال اول لما هو بالقوة من
جهة ما هو بالقوة وبيان هذا الحد ان الحركة امر ممكن الحصول
للجسم فيكون حصول الحركة كمالا له لان كمال الشي ما يكون فيه
بالقوة ثم يخرج الى الفعل والحركة كذلك والحركة تشارك ساير
الكمالات من هذه الجهة وتفارق الحركة غيرها من الكمالات
من حيث ان حقيقة الحركة ليست الا التادي الى الغير وما كان
كذلك فله خاصتان احدهما انه لابد هناك من مطلوب متوجه
اليه ممكن الحصول ليكون التادي تاديا كمالا ثانيا وثانيهما ان
ذلك التوجه ما دام كذلك فانه يبقى شي منه بالقوة فان المتحرك
انما يكون متحركا بالفعل اذا لم يصل الى المقصد لانه اذا
وصل الى المقصد يكون وصولا لا توجها وما دام كذلك
فقد بقي شي منه بالقوة فالحركة حال حصولها بالفعل يتعلق
بقوتين احدهما قوة الباقي من الحركة والثاني قوة الامر المتادى
اليه وكل من الحركة وذلك الامر المتادى اليه كمال للمتحرك الا
ان الحركة كمال اول وذلك الامر المتادى اليه كمال ثان وعند
الحركة بالفعل كلا الكمالين بالقوة اما الكمال الثاني فظاهر واما
الكمال الاول الذي هو الحركة فلان الحركة حال حصولها
بالفعل لم يحصل بحيث لم يبق شي منها بالقوة فتبين ان
الحركة كمال اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة وانما قيد
بقوله من جهة ما هو بالقوة لان الحركة ليست كمالا اول لما
هو بالقوة من كل جهة فانها ليست كمالا اوليا من حيث
هو بالفعل بل كمال لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة اول
واحترز به عن الصورة النوعية فانها كمال للمتحرك الذي

لم يصل الى المقصد فيكون الصورة النوعية كمالا اول لما هو
بالقوة لكن لا يكون كمالا اول من الجهة التي بها بالقوة فان
الصورة النوعية ليست بكمال اول لما هو بالقوة من هذه الجهة
الخاصة بل يكون الصورة النوعية كمالا اول له مطلقا سواء
كان من جهة انه بالقوة او من جهة انه بالفعل قال المصنف
وحاصل هذا الحد قريب مما قاله قدماء الفلاسفة من ان
الحركة خروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج وبيان
هذا الحد ان الموجود يستحيل ان يكون بالقوة من كل وجه
والا لكان وجوده وكونه بالقوة فيكون القوة حاصلة
وغير حاصلة هذا خلف بل يجب ان يكون بالفعل من كل وجه
او من بعض الوجوه وكل ما بالقوة فاما ان يكون خروجه
الى الفعل دفعة وهو المسمى بالكون او على التدريج وهو
الحركة فان الحركة هو الحصول او الحدوث او الخروج الى الفعل
يسيرا يسيرا او على التدريج او لا دفعة وهذا المعنى يقارب
ما ذكر وقد طعن ارسطو في هذا التعريف فقال لا يمكن تفسير
قولنا يسيرا يسيرا او على التدريج الا بالزمان المعرف بالحركة
فيلزم الدور وقولنا لا دفعة لا يمكن تعريفه الا بالدفعة
المعرفة بالآن المعرف بالزمان المعرف بالحركة فيلزم الدور
اجاب الامام بان تصور ماهية الدفعة والتدريج اولي
ولذلك فانه حاصل لمن لم يخطر بباله شي من مباحث الحكماء في
الآن والزمان فاندفع الدور وفيه نظر فان كون ماهية الدفعة
وماهية التدريج اوليا ممنوع قال وذلك اقول اعلم
ان المراد بقولهم ان مقولة كذا يقع فيها الحركة ان المتحرك يتحرك
من نوع من تلك المقولة الى نوع اخر منها او من صنف من نوع
تلك المقولة الى صنف اخر من ذلك النوع وليس المراد بقولهم

ان مقوله كذا تقع فيها الحركه ان المقوله موضوع حقيقي للحركه
ولا ان المقوله بتوسطها تحصل الحركه للجوهر على معنى ان الحركه
تقوم اولا بالمقوله وبتوسطها تعرض للجوهر ولا ان المقوله جنس
للحركه اذا تحقق ذلك فنقول المقولات التي تقع الحركه فيها اربع كم
وكيف واين ووضع والحركه في الكم تقع باعتبارين احدهما
التخلخل والتكاثف والاخر النمو والذبول اما التخلخل فهو ازدياد
مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره واما التكاثف فهو انتقاص
مقدار الجسم من غير فصل جزء منه اما جواز وقوع التخلخل
والتكاثف فلان الهيولى لا يكون لها في نفسها مقدار لان
حصول المقدار لها بسبب مقارنة الصورة فيجوز ان يتخصص
لذاتها بمقدار دون ما هو اكبر واصغر منه فيجوز ان تخلع مقدارا
صغيرا وتلتبس كبيرا وبالعكس والذي يدل على وقوع التخلخل
والتكاثف وجهان احدهما دخول الماء في القارورة المكبوبة
على الماء تقريره ذلك ان القارورة اذا مصت فكبت على الماء
يدخل الماء فيها ودخول الماء فيها لا يتصور الا بوجهين
احدهما ان القارورة اذا مصت خرج منها الهواء وبقي مكانه
الهواء الخارج خاليا فدخل فيها الماء عند الكب والثاني ان الهواء
الباقي فيها بعد المص زاد مقداره بسبب المص ليشغل المكان
وتكاثف ببرد الماء او بطبعه عند صعود الماء فيرجع الى
حجمه الطبيعي والاول محال لامتناع الخلاء فتعين الثاني فيقع
التخلخل والتكاثف والوجه الثاني تصدع الآنية عند الغليان
تقريره ان الانيه اذا ملئت ماء وشد راسها واغليت فعند
الغليان ينصدع والانصداع لا يتصور الا من ثلثة وجوه
احدها بسبب حركه ما هو فيها الى خارج والثاني بسبب حركه ما هو
خارج عنها الى داخل والثالث بسبب ازدياد مقدار ما فيها

والاول ان محال لان اما الاول فلان تلك الحركه ان كانت الى
جهة وجب ان تنتقل الانية اليها لان ثقلها اسهل من صدعها
وان كانت الى جهات يلزم صدور الافعال المتخالفة عن
الطبيعة المتشابهة واما الثاني فلانه لا ثقبة فيها فيمتنع
ان تدخل فيها ما هو خارج عنها واما النمو فهو ازدياد مقدار
الجسم بسبب ضم جسم اخر اليه بحيث احدث فيه منافذ ودخل
فيها واشتبه بطبيعته زيادة في جميع الاقطار على تناسب
طبيعي والذبول مقابله وهو انتقاص مقدار الجسم في الاقطار
الثلثة بسبب فصل بعض اجزائه ووقوع النمو والذبول
ظاهر لا حاجة الى دليل يقام عليهما ووقوع الحركه في الكيف
للاستحالة المحسوسة كاسوداد العنب وتسخن الماء فانا
نشاهد الماء البارد قد صار حارا بالتدريج والماء الحار
صار باردا بالتدريج والحركه في الكيف تسمى استحالة لا انتقال
لا نزاع ان الماء البارد اذا صار حارا يكون تغيرا في صنف النوع
من الكيفية حتى يلزم ان يكون حركه في الكيف وانما يكون
حركه في الكيف لو لم يكن ظهور الحرارة فيه بطريق الكمون و
البروز كما هو مذهب اصحاب الكمون والبروز فانهم يقولون
الاجسام لا يوجد فيها شيء من العناصر بسيطا صرفا بل كل جسم
مختلط من جميع الطبائع الا انه يسمى باسم الغالب عليه فانه اذا
لقيه جسم من جنس ما كان مغلوبا فيه تظاهر ذلك المغلوب
من الكمون الى البروز وقاوم الغالب ويختلط به فيحس
بالمجموع احساسا لا يمكن التمييز بين احادها فيتخيل هناك
ان نفس الحرارة والبرودة لانا نقول الجزم ببطلان القول
بالكمون والبروز حاصل فان الحس يكذبهما لان الماء لو كان
فيه اجزاء نارية لما ذا لاقته البشرة ملامسا ان يصل الى تلك الاجزاء

سطح البشرة حال كونها كامنة اولا وكلاهما باطل اما الاول فلان
البشرة لو وصلت اليها لوجب ان تحس بسخونتها كما تحس
بها اذا صار الماء حارا والحس يكذبه واما الثاني فلان الماء
لطيف سهل تفريق اتصال بعض اجزائه عن البعض لا سيما
تفريق اتصاله عما يكون اتصاله به غير طبيعي فان اتصال الماء
بالنار غير طبيعي فان قيل ان الحرارة في الماء الحار ليست على
سبيل الاستحالة ولا على سبيل البروز بل انما يسخن الماء بسبب
نفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له اجيب بان الجسم
مثلا لو كان حرارته بسبب ورود الاجزاء النارية عليه من خارج
لكانت الاجزاء النارية الواردة عليه وليس كذلك فان جبلا من
الكبريت اذا لاقته نار قليلة كشعلة مصباح يصير كله نارا و
يحترق والحركة في الوضع بان تتبدل وضع المتحرك دون مكانه
على سبيل التدريج كحركة الفلك وتسمى دورية فان قيل ان
الفلك كل جزء منه متحرك في المكان وكل ما كان كل جزء منه
متحركا في المكان فالكل منه متحرك في المكان اجيب بان الفلك
لا جزء له بالفعل حتى يتحرك ولو فرض له اجزاء فهي لا تفارق
امكنتها بل الجزء المماس لجزء مكان الكل يفارق جزء مكان الكل
ان كان الكل في مكان وليس مكان الجزء جزء مكان الكل
بل جزء مكان الكل جزء مكان الجزء ان كان الجزء المفروض
مماسا لجزء مكان الكل وذلك لان جزء مكان الكل لا يحيط
بالجزء والمكان محيط ملتبس اذا فارق كل جزء مماس لجزء مكان
الكل جزء مكانه الذي هو جزء مكان الكل فالكل يفارق مكان
نفسه لانه فرق بين قولنا كل جزء وبين قولنا مجموع الاجزاء
وذلك لان كل جزء قد يكون نصف المجموع والمجموع لا يكون
نصف نفسه لان المجموع حقيقة خاصة مباينة لحقيقة كل واحد

من الاجزاء وفي الاين كحركة من مكان الى اخر بان تتبدل مكان
المتحرك بتلك الحركة وتسمى نقلة واما الجوهر فلا يكون فيه الحركة لان
حصول الجوهر دفعة وتسمى كونا وذلك لان الجوهر اما بسيط
او مركب والجوهر البسيط يوجد دفعة ويفسد دفعة فلا
يوجد من قوته الصرفة وفعله الصرف كمال متوسط لان
الحقيقة الجوهرية لا تقبل الاشتداد والتنقص لانها ان
قبلت الاشتداد والتنقص فلا يخلو اما ان يبقى نوع الجوهر
في وسط الاشتداد او التنقص او لا يبقى فان بقي فما تغيرت
الحقيقة الجوهرية بل تغير عارض لها فقط فيكون هذا استحالة
لا كونا وان لم يبق نوع الجوهر فيكون الاشتداد قد حصل جوهر
اخر وهكذا في كل آن يفرض في وسط الاشتداد يحدث جوهر اخر
وبطل الاول فيكون بين جوهر وجوهر امكان انواع جوهرية
غير متناهية كما في الكيفيات وذلك مح في الجواهر دون الكيفيات
اما بيان امتناعه في الجواهر فلان الجواهر البسيطة المتعاقبة في
الآنات لا يوجد شيء منها في زمان والا لما وقعت الحركة لان
الاستقرار في الزمان ينافي الحركة واذا كان كل منها في آن فلا بد
من ان يكون بين جوهرين متعاقبين كل منهما في آن زمان لا
يكون شيء من الجوهرين المتعاقبين موجودا فيه او لا يكون
والثاني يلزم منه تتالي الآنات وهو مح والاول يلزم ان لا يكون
ذات المتحرك موجودا حال الحركة وهو مح بالضرورة واما
بيان عدم استحالته في الكيفيات فلانه على تقدير ان يكون
بين كل كيفيتين متعاقبتين كل منهما في آن زمان لا يكون شيء
منهما موجودا فيه لم يلزم منه مح لان الذات المتحركة هو
موضوع الكيفيات وموضوع الكيفيات يجوز بقاؤه
بدون الكيفيات بخلاف الجواهر فان الذات المتحرك هو الجوهر

ويعدم دفعة

حال الحركة صح

منه صح

المنعدم او مادته وعلى التقديرين لا يبقى زمان انعدام الجوهرين
المتعاقبين فلا يكون المتحرك موجودا وَ اما الجواهر المركبة
فانها تنعدم بانعدام جزء منها او انعدام كل جزء منها دفعة
لما مر بانعدام المركب دفعة فلا يقع فيها الحركة وَ لا يقع الحركة
فى المقولات الخمس الباقية فانها تابعة لمعروضاتها اَما المضاف
فلانها طبيعة غير مستقلة بالمعقولية فهى تابعة لمعروضها فان
كان معروضها قابلا للحركة كان المضاف ايضا قابلا للحركة لانه
لو بقى على حالة واحدة عند تغير الموضوع لكان المضاف مستقلا
بالمفهومية وقد فرض بخلافه وَ كذا متى تابع لمتبوعه فان
كان متبوعه تقع فيه الحركة كان متى تقع فيه الحركة بتبعيته و
اَما الجدة فيقع دفعة فلا تقع فيها حركة وَ اما مقولتا الفعل
والانفعال فلا يتصور فيهما حركة و ذلك لان الشى لو انتقل من
التبرد الى التسخن فلا يخلو اما ان يكون التبرد باقيا عند
التسخن اولا فالاول بط لان التبرد توجه الى البرودة و
التسخن توجه الى السخونة و يمتنع ان يكون الشئ الواحد
فى الزمان الواحد متوجها الى الضدين وكذا الثانى لان التبرد
اذا لم يكن باقيا عند التسخن فالتسخن انما يوجد عند وقوف
التبرد فبينهما زمان سكون والا يلزم تتالى الآنات قال
اقول ولابد لكل حركة من ستة امور مامنه الحركة اى
المبداء وما اليه الحركة اى المنتهى وما فيه الحركة اى المقولة التى
وقع فيها الحركة كالكم والكيف والوضع والاين وماله الحركة
اى المتحرك وهو الموضوع للحركة وما به الحركة اى المحرك و
الزمان وتشخص الحركة انما يتحقق بوحدة موضوعها اى
المتحرك فانه لو تعدد الموضوع لم تكن الحركة واحدة بالشخص
لامتناع قيام العرض الواحد بالشخص بموضوعين و

اى على الحيل الاستقلال بل على الحيل التبع

المعروض ح

بوحدة زمانها فانه لو تعدد الزمان لم تكن الحركة واحدة بالشخص
فان الجسم اذا انتقل من مكان الى مكان او استحال من بياض
الى سواد فى زمان ثم انتقل من المكان الاول الى المكان الثانى
او استحال من البياض الى السواد لم تكن الانتقال الاول او
الاستحالة الاولى بعينه الثانى لامتناع اعادة المعدوم لان
انتقال الاول والاستحالة الاولى انعدما بانقضاء الزمان الاول
و بوحدة ما هى فيه اى المقولة التى وقع فيها الحركة لانه لو تعدد
المقولة لم يتحقق الحركة واحدة بالشخص قوله اذ الواحد قد
يتحرك الى جهتين فى زمانين تعليل لاعتبار وحدة الزمان
فى تشخص الحركة تقريره ان المتحرك الواحد قد يتحرك الى
جهتين فى زمانين فى مسافة واحدة فيتعدد الحركة بتعدد
الزمان مع وحدة الموضوع و وحدة ما فيه الحركة فيتحد
الحركة بوحدة الزمان قوله وقد ينتقل و ينمو فى زمان واحد
تعليل لاعتبار وحدة ما فيه الحركة فى تشخص الحركة تقريره ان
المتحرك الواحد فى زمان واحد قد ينتقل من مكان الى مكان
و ينمو فيكون الموضوع واحدا والزمان واحدا ولم يتحد الحركة
بالشخص بسبب تعدد ما فيه الحركة و متى اتحد الامور الثلثة
اى الموضوع والزمان وما فيه الحركة اتحد المبداء والمنتهى لا
محالة فان وحدة المبداء والمنتهى لازمة لوحدة الامور الثلثة
لكن وحدة كل واحد من الثلثة غير كافية فان المتحرك من مبداء
واحد قد ينتهى الى شيئين فى زمانين وبالعكس اى المنتهى الى
شى واحد قد يتحرك من مبداءين فى زمانين ولا عبرة بوحدة
المحرك و تعدده فى كون الحركة واحدة بالشخص فانه لو قدر
تحرك محرك جسما وقبل انقطاع حركته حركه محرك آخر كانت
الحركة واحدة بالشخص مع تعدد المحرك وانما كانت الحركة

واحدة بالشخص لان الحركة المتصلة وان صدرت عن محركين
يبقى هويتها الاتصالية فتكون واحدة بالشخص وتنوع الحركة
بتنوع المبداء والمنتهى فان الصعود اى الحركة من المركز الى
المحيط تخالف الهبوط اى الحركة من المحيط الى المركز بالنوع
وكذا تنوع الحركة بتنوع ما فيه الحركة كاخذ الابيض الى التصفر
الى التحمر الى السواد واخذ الابيض الى الفستقية الى الخضرة
الى السواد ولا عبرة بتنوع المحرك والموضوع والزمان لم يقدر
تنوع الزمان اما المحرك فلجواز اشتراك المختلفات فى اثر
واحد فان المحركات المختلفة قد يفعل كل واحد منها حركة
موافقة فى النوع لحركة اخرى واليه الاشارة بقوله لجواز اشتراك
المختلفات فى اثر واحد واما الموضوع فلجواز اشتراك المعروضات
فى عارض واحد والمعروض موضوع للحركة والحركة عارضة
له فجاز ان تختلف الموضوعات بالنوع مع اتحاد الحركة
بالنوع واليه الاشارة بقوله او عارض اى لجواز اشتراك
المعروضات المختلفة اى الموضوعات المختلفة فى عارض
واحد واما الزمان فلانه عارض للحركة ويجوز اشتراك
العوارض المتنوعة فى معروض واحد بالنوع واختلاف
الحركة الجنسى باعتبار ما وقع الحركة فيه كالنقلة والاستحالة و
النمو والحركة فى الوضع فانه لما كانت النقلة اى الحركة فى
الاين والاستحالة اى الحركة فى الكيف والنمو اى الحركة فى الكم
والحركة فى الوضع واقعة فى الاين والكيف والكم والوضع
وهى اجناس مختلفة صارت الحركات المذكورة مختلفة
بالجنس فان النقلة جنس مخالف للاستحالة وتضاد الحركة
ليس لتضاد المحرك والزمان لما سبق من ان المحركين المختلفين
يجوز ان يصدر منهما حركة واحدة بالشخص ومن ان الزمان لا تضاد فيه

ولو قدر فيه تضاد فهو عارض للحركة وتضاد العارض لا يقتضى
تضاد المعروض ولا لتضاد ما فيه الحركة لان الصعود ضد الهبوط
مع وحدة الطريق فبقى ان يكون تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه
اى لتضاد المبداء والمنتهى وتضاد المبداء والمنتهى اما بالذات
كالسواد والبياض فان بينهما تضادا بالذات فالحركة من السواد
الى البياض تضاد الحركة من البياض الى السواد وقد يكون التضاد
بين المبداء والمنتهى بالعرض كالصعود والهبوط فان مبداء هما
ومنتهاهما نقطتان متماثلتان من حيث هما نقطتان لا تضاد
بينهما لكن عرض لهما التضاد من حيث ان احدى النقطتين صارت
مبداء للحركة والاخرى صارت منتهى للحركة وانقسام الحركة بانقسام
الزمان لان الحركة الواقعة فى نصف الزمان نصف الحركة الواقعة
فى كله وبانقسام المسافة لان الحركة الواقعة فى نصف الزمان
~~نصف الحركة الواقعة فى كله وبانقسام المسافة لان الحركة الواقعة~~
فى نصف المسافة نصف الحركة الواقعة فى كلها وبانقسام المتحرك
لان الحركة حالة فى المتحرك لذاته وانقسام المحل يوجب انقسام
الحال اذا كان حلوله لذاته قال ولا بد لها اقول
الحركة لا بد لها من قوة توجبها لان المتحرك لو تحرك لذاته لامتنع
سكونه لان ما بالذات يبقى ببقائها واللازم باطل فالملزوم مثله
وتلك القوة لا بد ان تكون موجودة فى المتحرك فان كانت تلك
القوة الموجودة فى المتحرك مستفيدة من سبب خارجى لولاه لما وجدت
سميت الحركة قسرية والا اى وان لم تكن القوة مستفيدة من سبب خارجى
فان كان لها شعور بما يصدر عنها سميت الحركة ارادية والا اى
وان لم يكن لتلك القوة شعور بما يصدر عنها سميت الحركة طبيعية
وكل من الحركات الثلث القسرية والارادية والطبيعية سريعة
وبطيئة وذلك لانه ان عرض للحركة كيفية لشتدد الحركة بسبب عروض

تلك الكيفية وتسمى تلك الكيفية سرعة فتكون الحركة سريعة وقد
يعرض لها كيفية تضعف الحركة بسبب تلك الكيفية وتسمى تلك الكيفية
بطوء فتكون الحركة بطيئة والحركة السريعة هي التي تقطع المسافة
المساوية في الزمان الاقصر او المسافة الاطول في الزمان المساوي او
الاقصر والبطيئة بالعكس اي هي التي تقطع المسافة المساوية في
الزمان الاطول او المسافة الاقصر في الزمان المساوي او الاطول
ولا تختلف ماهية الحركة بسبب اختلاف السرعة والبطوء وذلك لان
السرعة والبطوء تقبلان الاشتداد والتنقص ولا شي من الفصول
يقابله لها فلا شي من السرعة والبطوء بفصل واذا لم يكن شي منهما
فصلا لم يكن اختلاف الحركات بالسرعة والبطوء موجبا لاختلاف
الماهية والبطوء ليس لتخلل السكنات لانه لو كان لاجل تخلل
السكنات لكان نسبة السكنات المتخللة بين حركات عدو الفرس
نصف يوم الى حركاته الواقعة فيه كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم
على حركة الفرس الى حركته لكن الفلك الاعظم قد قطع في ذلك الوقت
قريبا من ربع مقداره ولا شك انه ازيد من المسافة التي قطعها الفرس
في ذلك الوقت بالف الف مرة فتكون سكنات الفرس في ذلك
الوقت ازيد من حركاته الف الف مرة فينبغي ان لا نحس بحركاته
المغمورة في تلك السكنات والواقع بخلافه وايضا اذا غرزنا خشبة
في الارض فاذا ارتفعت الشمس من افقها الشرقي وقع للخشبة ظل
في الجانب الغربي ثم لا يزال يتناقص الى ان يبلغ الشمس الى غاية
الارتفاع فاما ان تكون حركة الظل في الانتقاص مساوية في السرعة
لحركة الشمس في الارتفاع وهو مح والا استوى الحركتان في المقدار
او تكون حركة الشمس خالصة عن السكنات وحركة الظل متخللة
بالسكنات وهو ايضا مح لانه لو جاز ان يرتفع الشمس جزءا ويسكن
الظل ولا ينتقص منه شي لجاز ذلك في الجزء الثاني والثالث حتى يبلغ

الشمس غاية الارتفاع ولم ينتقص من الظل ابطاء من حركة الشمس
من غير تخلل السكنات وهو المطلوب بل الموجب للبطوء في
الحركة الطبيعية ممانعة المخروق وفي الحركة القسرية ممانعة الطبيعة
وفي الحركة الارادية ممانعة الطبيعة والمخروق كليهما وكذا في
القسرية ممانعتهما قال والمشهور اقول المشهور انه لابد
وان يتخلل بين حركتين مختلفتين كالحركة الصاعدة والهابطة
زمان سكون وهو مذهب ارسطو ومذهب افلاطون انه لا يكون
بينهما زمان سكون واحتج الشيخ على المشهور بان الجسم المتحرك
الى حد ما من حدود المسافة وصوله الى ذلك الحد آني اذ لو
كان وصوله الى ذلك الحد في الزمان والزمان قابل للقسمة ففي
بعض ذلك الزمان لا يخ اما ان يكون الجسم واصلا الى ذلك الحد اولا
فان كان الاول فذلك البعض هو زمان الوصول لا المجموع
وان كان الثاني فالوصول في الباقي من الزمان فزمان الوصول
هو الباقي لا المجموع واذا كان الوصول في آن فلا بد وان يكون
الميل الموصل الى ذلك الحد موجودا في آن الوصول لان الميل هو العلة القريبة لوصول المتحرك الى ذلك الحد صح ثم يجب تحقق العلة القريبة عند
تحقق المعلول ثم ان المتحرك اذا تحرك عن ذلك الحد وراجع عنه
بعدما كان واصلا فلا بد وان يفارق عنه بميل اخر هو علة
رجوعه عن ذلك الحد وذلك الميل يكون مخالفا للميل الاول
لامتناع ان يكون الميل الواحد علة قريبة للوصول اليه واللاوصول
اليه وذلك الميل الاخر يحدث في آن اللاوصول ويكون آن
اللاوصول مغايرا لآن الوصول لامتناع اجتماع ميلين
مختلفين لجسم واحد في آن واحد والا يلزم اجتماع الوصول
واللاوصول في آن واحد ولا يخ اما ان يكون بين الانين زمان
اولا والثاني بط والا يلزم تتالي الانات فيلزم الجزء الذي لا يتجزى
وهو مح فتعين الاول والجسم المتحرك المذكور في ذلك الزمان

بين حركتين زمان سكون عند الحكماء

يكون ساكنا لانه ليس بمتحرك الى ذلك الحد ولا بمتحرك عنه فوجب
زمان سكون بين الحركتين ورد بمنع اجتماع الميلين وبمنع امتناع
تتالى الآنات قال الشارح اقول لما فرغ من المبحث الثاني
الاين شرع في المبحث في الاضافه المضاف يطلق بالاشتراك على
نفس الاضافه اى الامر النسبي العارض وهو المضاف الحقيقي
وعلى معروض الاضافه وحدها وليس غرضنا متعلقا به وعلى
المجموع الحاصل من الاضافه العارضه والمعروض الذى
يعرض له الاضافه وهو المضاف المشهوري مثال الاول الابوه
والثاني الذات الذى عرض له الابوه والثالث الاب الذى هو
الذات مع وصف الابوه فالمضاف الحقيقي هيئة تكون ماهيتها
معقوله بالقياس الى تعقل الهيئة الاولى سواء كانت الهيئتان
متخالفتين كالابوه والبنوه او متوافقتين كالاخوه من الجانبين
وليس كل نسبة اضافه فان النسبه التى هى غير الاضافه وان كانت
ماهيتها معقوله بالقياس الى تعقل شى اخر لكن ذلك الشى الاخر
لا يكون معقولا بالقياس الى تعقل النسبه فالنسبه التى لا يوجد
الطرفان فيها من حيث هى نسبه غير اضافه والنسبه التى توجد
الطرفان فيها هى الاضافه ومن خواص الاضافه التكافؤ في
لزوم الوجود بالفعل او بالقوه اى اذا كان احد المضافين
موجودا بالفعل واذا كان احدهما موجودا بالقوه فلابد
ان يكون الاخر موجودا بالقوه ومن خواص الاضافه وجوب
الانعكاس اى الحكم باضافه كل واحد منهما الى الاخر من حيث
كان مضافا اليه كما تقول الاب اب الابن والابن ابن الاب
والعبد عبد المولى والمولى مولى العبد واذا لم يراع ذلك اى
لم يضف احدهما الى صاحبه من حيث كان مضافا اليه لم يتحقق
الانعكاس كما يضاف الاب اى الابن من حيث انه انسان فيقال

الاب اب الانسان ولا يلزم الانعكاس فلا يقال الانسان انسان
الاب وهذا الانعكاس غير الانعكاس المذكور في المنطق ومن خواص
الاضافه انها اذا كانت مطلقه او محصله في طرف كانت في الطرف
الاخر كذلك مثلا الابوه المطلقه بازاء البنوه المطلقه واذا
حصلت الابوه في ذات حصلت البنوه في الاخر اما لو حصل
موضوع احدى الاضافتين لم يلزم تحصيل موضوع الاخرى
مثل ان يحصل موضوع الابوه ولم يحصل موضوع البنوه
ثم من الاضافه ما يتوافق في الطرفين بان يكون كل واحد من
المضافين على صفه توافق صفه الاخرى مثل التماثل والتساوى
والاخوه ومنها ما يختلف في الطرفين بان يكون كل منهما
على صفه تخالف صفه الاخرى اختلافا محدودا كلكونه نصفا
وضعفا او اختلافا غير محدود ككونه زايدا او ناقصا ثم
اتصاف الموضوع بالاضافه قد يحتاج الى صفه حقيقيه في
الجانبين كالعاشق والمعشوق اما في العاشق فهو الهيئة
المدركه واما في المعشوق فهو الهيئة التى يتعلق بها الادراك
وقد يحتاج الى صفه حقيقيه في احدى الجانبين دون الاخر
كالعالم والمعلوم فان العالم مضاف الى المعلوم باعتبار
اتصافه بصفه العلم دون اتصاف المعلوم بوصف زايد
وقد لا يحتاج الى صفه حقيقيه في شى منهما كاليمين والشمال فانهما
متضايفان من غير اعتبار صفه زايده في واحد منهما وقد
تعرض الاضافه لجميع الموجودات اما للواجب تع فكالاول
واما للجوهر فكالاب واما للكم فكالاعظم والاكبر والاصغر
واما للكيف فكالاحر والابرد واما للاين فكالاعلى والاسفل
واما للمتى فكالاقدم والاحدث واما للمضاف فكالاقرب و
الابعد واما للوضع فكالاشد انتصابا وانحناء واما للملك فكالاكسى
والاعرى

واما للفعل فكالاقطع والاجزم واما للانفعال فكالاشد تقطعا
وانكسارا واما الاضافات في شخصيتها ونوعيتها وجنسيتها
وتضادها تابعة لمعروضاتها فان كانت المعروضات اشخاصا
او انواعا او اجناسا او اضدادا كانت الاضافات العارضة
كذلك قال وفرع التقدم اقول لما كان التقدم من انواع
الاضافة جعله فرعا على الاضافة واشار الى اقسامه وهي
خمسة الاول تقدم الشي على الشي بالزمان وهو ان يكون
المتقدم قبل المتاخر قبلية لا تجامع فيها القبل مع البعد كتقدم
الاب على الابن الثاني التقدم بالذات وهو كون الشي بحيث
يحتاج اليه شي اخر ولا يكون موثرا فيه كتقدم الجزء على الكل
وكتقدم الواحد على الاثنين الثالث التقدم بالعلية وهو
تقدم المؤثر الموجب على معلوله كتقدم الشمس على ضوءها
الرابع التقدم بالرتبة وهو ان يكون الترتيب معتبرا فيه وسماه
المص التقدم بالمكان والرتبة اما حسية كتقدم الامام على
المأموم او عقلية كتقدم الجنس على النوع اذا ابتدا من
الطرف الاخر الخامس التقدم بالشرف كتقدم العالم على الجاهل
والحصر استقرائي وقد اثبت بعض الافاضل قسما اخر وهو
تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض وزعم انه غير عائد
الى شي من اقسام الخمسة وذلك لانه ليس بالزمان اذ يستحيل
ان يكون للزمان زمان اخر ولا بالذات والطبع اذ ليس بعض
اجزاء الزمان محتاجا الى البعض ولا بالعلية كذلك ولا بالرتبة
لانها اما وضعية وليس للزمان وضع واما عقلية وليس
في طبع بعض اجزاء الزمان ان يكون متقدما على البعض
ولا بالشرف وهو ظاهر هذا ما قاله والحق انه عائد الى التقدم
بالزمان لان التقدم بالزمان لا يقتضي ان يكون كل من المتقدم

والمتاخر

والمتاخر في زمان غيرهما بل التقدم بالزمان يقتضي ان يكون
المتقدم قبل المتاخر قبلية لا تجامع فيها القبل مع البعد واجزاء
الزمان بعضها بالنسبة الى البعض كذلك فيكون تقدم بعضها
على بعض بالزمان لكن ليس بزمان زائد على المتقدم بل
بزمان هو نفس المتقدم وايضا يجوز ان يكون تقدم بعض
اجزاء الزمان على البعض بالرتبة فان الامس متقدم على
اليوم بالرتبة اذا ابتدى من طرف الماضي وبالعكس اذا
ابتدى من طرف المستقبل وليس في باقي المقولات زيادة
بحث فاقتصر المص على المباحث التي ذكرنا وختم الكلام
في الاعراض قال الباب الثالث في الجواهر
اقول لما فرغ من الباب الثاني في الاعراض شرع في الباب
الثالث في الجواهر وقد عرفت معنى الجوهر في الفصل الاول
من الباب الاول قال الحكماء الجوهر منحصر في خمسة الهيولى
والصورة والجسم والنفس والعقل وذلك لان الجوهر اما ان
يكون محلا لجوهر اخر وهو الهيولى او حالا في جوهر اخر وهو
الصورة او مركبا منهما وهو الجسم او لا يكون كذلك اي لا يكون
محلا ولا حالا ولا مركبا منهما وهو المفارق والمفارق ان تعلق
بالجسم تعلق التدبير فهو النفس وان لم يتعلق بالجسم تعلق
التدبير فهو العقل وقال المتكلمون كل جوهر فهو متحيز وكل
متحيز اما ان يقبل القسمة فهو الجسم او لا يقبل القسمة فهو الجوهر
الفرد هذا عند الاشاعرة وعند المعتزلة ان قبل الجوهر القسمة
في جهة فقط فهو الخط وان قبل القسمة في جهتين فهو السطح
والا فهو الجسم ولا اختلاف بينهم في المعنى بل في التسمية ومباحث
الباب الثالث منحصرة في فصلين الاول في مباحث الاجسام
الثاني في المفارقات قال الفصل الاول اقول

الجوهر ما لا يكون في محل يقوم ما حل فيه

الثالث ٦

الفصل الاول فى مباحث الاجسام وهى خمسة الاول فى
تعريف الجسم الثانى فى اجزائه الثالث فى اقسامه الرابع فى حدوثها
الخامس فى باقى الاجسام المبحث الاول فى تعريف الجسم اعلم
ان التصديق بوجود الجسم لا يفتقر الى نظر لا لان الجسم فى ذاته
محسوس بل لانه بالحس ادرك النفس بعض اعراضه كسطحه
من مقولة الكم ولونه من مقولة الكيف ثم ان الحس لما ادى الى
العقل ذلك حكم العقل بوجود الجسم حكما ضروريا اى غير
مفتقر الى نظر وتركيب قياس فالجسم محسوس من جهة اعراضه
المذكورة معقول من جهة ذاته فليس الجسم بمحسوس صرف
بل الحس معاون للعقل فى حكمه الضرورى بوجود الجسم و
ليس كل ما يحكم به العقل حكما ضروريا يشترط فيه ان يكون ماخوذا
من الحس من جميع الوجوه بل منه كذلك ومنه ما لا يوخذ من
الحس اصلا ومنه ما يوخذ من الحس من بعض الوجوه و
التصديق بوجود الجسم من قبيل الثانى فان الحس ادى
الى العقل تصور سطوح واحوالها بحيث ادى اليه ذلك حكم
العقل بعد ذلك بوجود الجسم حكما ضروريا وان كان حكم العقل
موقوفا على ذلك الادراك الحسى واما تعريفه فالحد المرضى
للجسم عند جمهور المتاخرين ان الجسم هو الجوهر القابل
للابعاد الثلثة اى الطول والعرض والعمق المتقاطعة على
الزوايا القائمة هذا حد رسمى للجسم لا حدى اذ سواء قلنا
الجوهر جنس للجواهر او لازم لها لان القابل للابعاد الثلثة
المتقاطعة على زوايا قائمة من اللوازم الخاصة لا من الذاتيات
والزاوية القائمة هى احدى المتساويتين الحادثتين من قيام
خط مستقيم على خط مستقيم على وجه يكون عمودا عليه اى

لا ميل فيه الى احد الجانبين هكذا فان مال الخط

القائم الى احد الجانبين فالزاوية التى من الجانب الذى مال
اليه حادة ومن الجانب الذى مال عنه منفرجة هكذا 
والمراد بكونه قابلا كونه ممكنا ان يفرض فيه الابعاد الثلثة
لا ان الابعاد الثلثة حاصلة فيه بالفعل اى يمكن ان يفرض
فيه بعد ثم يفرض فيه بعد اخر متقاطع للاول على زاوية
قائمة ثم يفرض فيه بعد ثالث متقاطع لهما على قائمة ايضا
فقيد الابعاد الثلثة بكونها متقاطعة على زوايا قائمة لان
السطح قد يتقاطع فيه ابعاد كثيرة لكن لا على زوايا قائمة
فلو لم يقيد الابعاد الثلثة بكونها متقاطعة على زوايا قائمة
لما كان القابل لها خاصة للجسم لمشاركة السطح للجسم فيه فان
السطح قد يتقاطع فيه ابعاد كثيرة لكن لا يتقاطع على زوايا
قائمة بل يتقاطع فيه ابعاد ثلثة واكثر على زوايا غير قائمة
على هذه الصورة  واما على زوايا قائمة فلا يتقاطع
فيه سوى بعدين فقط هكذا  فان الابعاد
الثلثة المتقاطعة على زوايا قائمة تختص بالجسم وليس القيد
المذكور اى التقاطع على زوايا قائمة لاخراج السطح فان السطح
عرض يخرج عن التعريف المذكور بالجوهر من غير حاجة الى
قيد اخر يخرجه بل القيد المذكور انما هو لاجل ان يكون القابل
للابعاد الثلثة خاصة للجسم فانه بدون هذا القيد لا يكون
خاصة له فان قيل هذا التعريف للجسم الطبيعى والقيد المذكور
لا يكون خاصة له لان الجسم التعليمى يشاركه فيه اجيب بان
الخاصة هو قوله القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا
قائمة والجسم التعليمى لا يشاركه فيه فان القابل للابعاد الثلثة
يكون الابعاد الثلثة خارجة عنه بل مقومة له وقد عرفت
المراد بالقابل للابعاد الثلثة ما يمكن ان يفرض فيه الابعاد

والجسم التعليمى لا يكون الابعاد الثلثة خارجة عنه صح

الثلثة وفسر هذا الامكان بالامكان العام ليندرج فيه ما يكون
الابعاد الثلثة حاصلة فيه بالفعل كالافلاك وما لا يكون شي
منها حاصلا فيه بالفعل كالكرة المصمتة واعلم ان بعض الفضلاء
جعل هذا التعريف حدا ذاتيا للجسم واعترض عليه بان الجوهر
لم يثبت جنسيته بل يثبت عدم جنسيته لما سنبين وقد وضع
مكان الجنس فلا يكون هذا التعريف حدا للجسم والقابل
للابعاد الثلثة ان كان عرضا لم يكن جزء للجوهر لان جزء الجوهر
جوهر واذا لم يكن جزء الجوهر جوهرا لم يكن فصلا وقد جعل
مكان الفصل فلا يكون هذا التعريف حدا وان كان القابل
جوهرا والغرض ان الجوهر جنس للجواهر فيلزم دخول الجنس
فيه ويستدعي فصلا اخر ويلزم التسلسل وهو محال لانه تسلسل
في الامور الموجودة المترتبة الى غير النهاية قوله وبهذا علم
ان الجوهر لا يجوز ان يكون جنسا للجواهر لانه لو كان الجوهر
جنسا للجواهر لكان الفصل المقوم لنوعه جوهرا ضرورة ان
جزء الجوهر جوهر فيكون الجنس داخلا في طبيعة الفصل
ويحتاج الفصل الى فصل هو جوهر ويلزم ... فان القابل
الذي هو الفصل يكون جوهرا على معنى ان الجوهر صادق عليه
ولا يلزم ان يكون جنسا له لجواز ان يكون عرضا عاما له
فان جنس النوع صادق على فصل النوع صدق العرض
العام لا صدق الجنس فلا يلزم التسلسل وبهذا علم جواب
الدليل الذي ذكر على ان الجوهر لا يجوز ان يكون جنسا للجواهر
النوعية ومن يقول ان الجوهر جنس للجواهر يريد ان الجوهر
جنس للجواهر النوعية لا لها ولفصولها كما هو حال كل جنس
بالنسبة الى نوعه فانه يكون جنسا للنوع عرضا عاما لفصله
قال الامام على هذا التعريف شكوك ثلثة الاول انه تعريف الشي

التسلسل صح

ما هو اخفى منه لان كل عاقل يعلم في كل واحد من الاجسام
المشاهدة كونه جسما ومتحيزا الى غيره من العبارات وان كان
لا يخطر باله الزاوية فضلا عن تصور الزوايا القائمة على
الوجه الذي ذكروه فان ذلك من التصورات الغامضة
التي لا تحصل الا للافراد الثاني اذا قلنا الجسم ما يكون كذا
فان كان المقصود ان المراد من لفظ الجسم كذا لم يعرف منه
ان الجسم المشاهد هل هو كذا وحاصله يرجع الى تفسير اللفظ
وان كان المراد الحقيقة المشار اليها بالمشاهدة موصوفة
بهذه الصفة كان ذلك دعوى ولا بد في اثباتها اما من الضرورة
او من النظر ولان الدعوى لا تمكن الا بعد تصور المحكوم
عليه فقولنا الجسم ما يمكن فرض الابعاد الثلثة فيه متوقف
على تصور الجسم فلو استفدنا تصور الجسم منه لزم الدور
لا يقال ان الجسم متصور لذاته ابتداء وهذا التعريف يفيد
كمال التصور لانا نقول هذا التعريف رسم ولا يفيد كمال
التصور الثالث الجسم عندكم مركب من الهيولى والصورة
ولا يجوز ان يكون للصورة مدخل في قابلية الابعاد لان
الصورة هي الجزء الذي به يكون الشي بالفعل فلو كان مع
ذلك جزءا من القابل لكان الشي الواحد مبدء للقبول و
الفعل وذلك محال واذا لم يكن الصورة جزءا مما هو قابل للابعاد
من حيث هو قابل لها لم يكن القابل للابعاد الا الهيولى فيكون
الحد الذي ذكرتموه غير متناول للجسم البتة بل للهيولى غاية
ما في الباب ان يقال الهيولى لا يقبل الابعاد الا بعد قبول
الصورة اولا لكن فرق بين الهيولى بشرط الجسمية و
بين مجموع الهيولى مع الجسمية فالقابل هو الهيولى بشرط
حصول الجسمية فيها لا مجموع الهيولى والصورة ولكن

الهيولى بشرط حصول الجسمية فيها ليست الا الهيولى فظهر
ان التعريف الذي ذكرتموه لا ينطبق على مذهبهم الا على الهيولى
ثم قال الامام قد يمكن تكلف الاجوبة عن هذه الشكوك لكن
الاولى ان يقال ان ماهية الجسم متصورة تصورا اوليا لان
كل احد يعلم بالضرورة من الجسم الكثيف المشاهد كونه متحيزا
جسما وتميز بينه وبين ما ليس كذلك لا نشتغل بتعريفه وقد اجيب
عن الاول بانه انما يكون تعريفا بالاخفى لو تصور الجسم قبل
تصور هذه الخاصة وليس كذلك فانه قد يتصور هذه الخاصة
من لا يمكنه ان يعبر عنها ويوضحها وعن الثاني بان المراد ان
حقيقة الجسم هو كذا على ان يكون المذكور معرفا للجسم ولا نم
انه يكون دعوى فان ذكر المعرف عند التعريف لينتقل
الذهن منه الى المعرف لا لان يخبر به عن المعرف ليكون ذلك
دعوى وعن الثالث بانه لا نم انه لا يجوز ان يكون للصورة
مدخل في قابلية الابعاد قوله لان الصورة هي الجزء الذي
به يكون الشيء بالفعل فلو كان مع ذلك جزءا من القابل لكان
الشيء الواحد مبدءا للقبول والفعل قلنا لا يلزم من كونه جزءا
من القابل ان يكون الشيء الواحد مبدءا للقبول والفعل بل يكون
مبدء القبول المجموع من الصورة والهيولى ومبدء الفعل
هو الصورة وحدها ولا محذور فيه ولئن سلم انه يلزم ان
يكون الشيء الواحد مبدءا للقبول والفعل ولكن لا نم انه محال
وانما يلزم ذلك لو لم يكن فيه تعدد وهو تم فان الصورة لها
وجود وماهية ولماهيتها مقومات ضرورة تركبها من الجنس
والفصل على تقدير ان يكون الجوهر جنسا للانواع المندرجة
تحته ولئن سلم ان الجوهر ليس بجنس لها فلا يكون مقوما
لكن يكون لها امكان وجود ووجوب وجود والشيء الواحد

يجوز ان يكون مبدءا للقبول والفعل باعتبار ما فيه من التعدد
وقالت المعتزلة الجسم هو الطويل العريض العميق اي
الجسم ما يتأتى ان يفرض فيه طول وعرض وعمق وقال بعض
اصحابنا ممن اثبت كون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى
الجسم هو المركب من جوهرين فصاعدا قال المحقق ولا شك
ان حقيقة الجسم اظهر مما ذكر من التعريفات لان كل عاقل
يعلم في كل واحد من الاجسام المشاهدة كونه ذا حجم ومتحيزا
وان كان لا يخطر بباله الزوايا فضلا عن تصور الزوايا القائمة
على الوجه المذكور والطول والعرض والعمق والجزء الذي
لا يتجزى فان ذلك التصورات الغامضة التي لا تحصل الا
للافراد قال اقول المبحث الثاني في اجزائه الثاني في
اجزاء الجسم فنقول كل جسم اما مؤلف من اجسام مختلفة
الطبائع كالحيوان او غير مختلفة كالسرير مثلا واما مفرد
ولا شك ان الجسم المفرد اي الجسم الذي هو بسيط الطبع
اي ليس فيه تركيب قوى وطبائع كالماء قابل للقسمة فلا يخ
اما ان يكون الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل او لا يكون
وعلى كل من التقديرين اما الانقسامات متناهية او غير متناهية
فهذه اربع احتمالات احدها كون الجسم المفرد مؤلفا من
اجزاء متناهية صغار لا تنقسم اصلا اي لا كسرا ولا قطعا
ولا وهما ولا فرضا وهو مذهب جمهور المتكلمين وقيل
لا ينقسم فعلا ولكن ينقسم وهما وفرضا وهو مذهب طائفة
من القدماء وثانيها كون الجسم مركبا من اجزاء غير متناهية صغار
لا تنقسم اصلا وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام من
متكلمي المعتزلة وثالثها كونه غير متألف من اجزاء بل هو متصل
في نفسه كما عند الحس لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو

المبحث

ما اختاره محمد الشهرستاني ورابعها كونه غير متألف من اجزاء بل هو متصل في نفسه كما هو عند الحس لكنه قابل لانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه الحكماء حجة المتكلمين على الجزء الاول من مذهبهم وهو ان الجسم ليس ببسيط الطبع هو مؤلف من اجزاء بالفعل من وجوه الاول ان الجسم قابل للقسمة وكل ما هو قابل للقسمة ليس بواحد لانه لو كان واحدا لقامت به وحدته وانقسمت الوحدة بانقسام الجسم لان انقسام المحل يقتضي انقسام الحال ولقائل ان يقول الوحدة من الامور الاعتبارية ليست بموجودة في الاعيان حتى يلزم من انقسام الجسم انقسام الوحدة القائمة به والجسم لم يكن فيه انقسام بالفعل والوحدة قائمة به من حيث هو متصل لا انقسام فيه ما دام انقسم بالفعل ارتفع الوحدة اى بطل عدم الانقسام الثاني ان كل ما هو قابل للقسمة يتميز مقاطع اجزائه بخواص مختلفة فان كل جزء يمكن فرضه في الجسم فهو موصوف بخاصة غير حاصلة في الجزء الاخر فان مقطع النصف موصوف بالنصفية ولا يتصف بالنصفية الا هو وكذا مقطع الثلث والربع واذا كان لكل واحد من المقاطع الممكنة خاصة بالفعل وعند الحكماء ان الاختصاص بالخواص المختلفة توجب حصول الانقسامات بالفعل لزم ان يكون الجسم منقسما بالفعل متعددا بتعدد تلك الخواص ولقائل ان يقول ان ما هو قابل للقسمة عند فرض القسمة يستتبع خواص فرضية وتغاير الخواص اللازمة من الفرض لا يقتضي الانقسام الموجب بالفعل مع عدم الفرض الثالث اذا قسم الجسم حتى صار جسمين فهوية القسمين المتفاصلين بالتقسيم ان كانت حاصلة قبل التقسيم فقد كان القسمان موجودين

قبل التقسيم فيلزم تركب الجسم من الاجزاء بالفعل وهو المطلوب قوله والا اى وان لم يكن هوية القسمين المتفاصلين بالتقسيم حاصلة قبل التقسيم فبالتقسيم بطل ذلك الجسم الواحد وحدث ما لم يكن الهويتان فيكون التقسيم اعداما للجسم الاول وايجادا للجسمين الاخرين فعلى هذا لو طارت البعوضة ووقفت على البحر المحيط وشقت براس ابرتها جزء من سطح ماء البحر المحيط اعدمت البحر الاول واوجدت بحرا اخر لانه متى يفرق الاتصال في موضع شق الابرة فقد فنى ذلك المقدار ومتى فنى ذلك المقدار فقد فنى ما كان متصلا به وهلم جرا الى اخر البحر وفساده لا يخفى ولقائل ان يقول لا امتناع في رفع الاتصال وحدوث الانفصال بالقسمة ام محسوس قوله فثبت ان كل جسم ليس بواحد في نفسه بل هو مركب من اجزاء حاصلة بالفعل ولقائل ان يقول اذا كانت الوجوه المذكورة مزيفة لم يثبت ان الجسم ليس بواحد في نفسه ولا انه مركب من اجزاء حاصلة بالفعل قوله وتلك الاجزاء لا تنقسم اراد به اثبات الجزء الثاني من مذهب المتكلمين وهو ان الاجزاء التي تتألف منها الجسم لا تنقسم بيانه من وجوه الاول ان تلك الاجزاء لا تنقسم لانها لو كانت منقسمة لكانت ذات اجزاء اخر بالفعل لما مر من الوجوه فيكون الجسم مركبا من اجزاء لا نهاية لها بالفعل وهو مذهب النظام وكون الجسم مركبا من اجزاء لا نهاية لها ممتنع لوجهين الاول ان كل عدد متناهيا كان او غيره فالواحد موجود فيه فاذا كان الجسم مركبا من اجزاء غير متناهية يمكننا ان ناخذ آحادا متناهية من تلك الاجزاء وناخذ ثمانية اجزاء من الاجزاء التي لا نهاية لها ونضم بعضها الى البعض فلا يخلو اما ان يزداد الحجم بازدياد التاليف والنظم اولا الثاني يوجب تداخل الاجزاء وهو محال

الذي صح

المحلله م

بل رفع الاتصال وحدوث الانفصال بالقسمة م

لان الجسم يحصل من ثمانية اجزاء لان الخط يحصل من جزئين والسطح من خطين والجسم من سطحين والمجموع ثمانية اجزاء ٩

فتعين الاول و ح يمكن ان يضم الاجزاء الثمانيه بعضها الى
البعض بحيث يحصل في كل جهة حجم فيحصل جسم متناهي الاجزاء
فانها ثمانيه و ح يكون نسبة حجم الجسم المولف من ثمانيه اجزاء الى
حجم سائر الاجسام المتناهي القدر المولف من اجزاء غير متناهية
نسبة متناه القدر الى متناه القدر لكن نسبه حجم المولف الى حجم
المولف كنسبه الآحاد الى الآحاد لان ازدياد الحجم بحسب ازدياد
التاليف والنظم والا لم يكن التاليف مفيد المقدار فلو كان
جسم متناهي القدر من اجزاء غير متناهيه لكان نسبه الاحاد التي
هي متناهية اي احاد الجسم المولف من احاد متناهية الى الآحاد
التي هي غير متناهيه اي احاد الجسم الذي آحاده غير متناهيه
نسبة متناه الى متناه لان نسبه الآحاد الى الآحاد كنسبه الحجم الى
الحجم هذا خلف الثاني انه لو تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى بالفعل
غير متناهيه لامتنع قطع المسافه المتناهية بالحركه واللازم ظاهر
الفساد فالملزوم مثله بيان الملازمه انه لو تركب الجسم من
اجزاء غير متناهيه بالفعل لتوقف قطع المسافه المتناهيه على
قطع اجزائها وقطع كل جزء منها مسبوق بقطع ما قبله فيكون قطع
جميع اجزاء المسافه المتناهيه في زمان غير متناهيه بالفعل فيجب
ان لا تنقطع تلك المسافه اصلا الثاني ان النقطه موجودة بالاتفاق
اما عند المتكلم فلان النقطه هي الجوهر الفرد وهو موجود و
اما عند الحكيم فلانها طرف الخط الموجود وطرف الموجود موجود
والنقط لا تقبل القسمه فان كانت جوهرا كما هو عند المتكلم فهو
المطلوب لانه ح وجد جوهر ذو وضع لا تقبل القسمه وان كانت
النقطه عرضا كما هو عند الحكيم لم ينقسم محلها لانه لو انقسم
محلها لانقسمت بانقسام محلها ايضا لان الحال في المنقسم لا بد
وان ينقسم واذا لم ينقسم محل النقطه يلزم المط لان محل النقطه

ذو وضع

ذو وضع غير منقسم فان كان جوهرا يلزم وجود جوهر ذي
وضع غير منقسم وهو المطلوب وان كان عرضا فلا بد وان
ينتهي الى جوهر ذي وضع وهو المطلوب وللقائل ان يقول
النقطه عرض ومحلها خط منقسم وانقسام محلها لا يقتضي
انقسامها لان الحال في المنقسم انما يجب انقسامه اذا كان
حلوله في المحل من حيث هو منقسم اما اذا كان حلوله في المحل لا
من حيث هو منقسم فلا يلزم من انقسام المحل انقسامه والنقطه
حاله في الخط من حيث انه لا ينقسم لان النقطه انما تحل في الخط
من حيث التناهي والانقطاع والخط من حيث التناهي والانقطاع
غير منقسم فلا يلزم من انقسام الخط انقسام النقطه الثالث
ان الحركه الحاضرة موجودة اي الحركه لها وجود في الحال و
ذلك لان الحركه موجودة غير قارة فلو لم تكن موجودة في
الحال لم يكن لها وجود اصلا لان الماضي والمستقبل معدومان
والحركه الحاضرة الموجودة غير منقسمه لانها لو كانت منقسمه
يسبق احد جزئيها على الاخر بالوجود فلا يكون كل الحاضرة
حاضرة هذا خلف واذا كانت الحركه الحاضرة غير منقسمه لم ينقسم
ما فيه الحركه الحاضرة من المسافه والا يلزم من انقسام ما فيه الحركه
الحاضرة انقسام الحركه الحاضرة لان الحركه في احد الجزئين جزء
الحركه في الجزئين واذا كانت المسافه التي وقعت الحركه الحاضرة
عليها غير منقسمة لزم الجزء لا يتجزى وهو المط وللقائل ان (الذي هو)
يقول الحركه لا وجود لها في الحال ولا يلزم من عدم الحركه
في الحال عدمها مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل معدومان
قلنا لا نم ان الماضي والمستقبل معدومان مطلقا بل يكونان
معدومين في الحال ولا يلزم من العدم في الحال العدم مطلقا
قال المص مثبت ان في الاجسام ما لا يقبل القسمه وللقائل ان

يقول لما ثبت ضعف الوجوه الدالة على ان في الاجسام ما لا
يقبل القسمة لم يثبت لا يقال الحركة الحاضرة غير موجودة لان
الحركة ليست الا الماضي والمستقبل لان الحال هو نهاية الماضي
وبداية المستقبل وليس بزمان وما ليس بزمان لا يقع فيه حركة
لان كل حركة في زمان لانا نقول لو لم تكن الحركة الحاضرة موجودة
للزم ان لا يكون للحركة وجود اصلا لان الماضي هو الذي كان
موجودا في زمان حاضر والمستقبل هو الذي يتوقع صيرورته
حاضرا وما يمتنع حضوره لا يصير ماضيا ولا مستقبلا فاذا لم يكن
لها وجود في الحال امتنع وجودها مطلقا وللقائل ان يقول
الحاضر حد مشترك بين الماضي والمستقبل هو نهاية الماضي و
بداية المستقبل وليس بزمان وكذلك سائر الحدود المشتركة
للمقادير الاخر ليست باجزاء لها اذ لو كانت الحدود المشتركة
اجزاء للمقادير التي هي حدودها لكانت القسمة الى قسمين
قسمة الى ثلثة اقسام والقسمة الى ثلثة اقسام قسمة الى خمسة
اقسام حينئذ فاذا الحاضرة ليست بحركة ولئن فرض انها حركة
ونثني عليه ولا نم ان الماضي هو الذي كان موجودا في آن
حاضر بل الماضي هو الذي كان بعضه بالقياس الى آن قبل
الحال مستقبلا وبعضه ماضيا وصار في الحال كله ماضيا وهكذا
في المستقبل وفي الان الفاصل بين الماضي والمستقبل لا يمكن
ان يتحرك الجسم فان الحركة انما تقع في زمان وليس شيء من الزمان
بحاضر لانه غير قار الذات قال اصح الحكماء اقول
اصح الحكماء على نفي الجوهر الفرد بوجوه الاول ان كل متحيز
يفرض فان يمينه غير يساره اي الوجه الذي يلاقي ما على
يمينه غير الذي منه يلاقي ما على يساره واذا ركبنا سطحا من
جواهر فردة وجعلنا احد وجهيه محاذيا للشمس صار

مضيئا والوجه الآخر غير مضيء فالوجه المضيء منه غير الوجه
المظلم فيلزم الانقسام لا يقال ذلك التغاير لتغاير وجهيه
لا للتغاير في ذات الجزء فلا يلزم انقسام الجزء في ذاته لانا
نقول الوجهان ان كانا جوهرين يثبت المدعى لانه يلزم
انقسام الجزء الى جوهرين وان كانا عرضين يلزم تغاير
محليهما والا لزم قيام المتغايرين بمحل واحد من جهة واحدة
في زمان واحد وهو محال الثاني انا لو فرضنا خطا مركبا من اجزاء
شفع من اربعة مثلا ووضعنا فوق احد طرفيه جزءا وتحت
طرفه الآخر جزءا وحرك الجزءان على التقابل حركة على السواء
من اول الخط الى ان يصل كل منهما الى اخر الخط فلا بد وان
يمر كل منهما بالاخر ولا يمكن ذلك الا بعد ان يتحاذيا وموضع
التحاذي لا بد وان يكون ملتقى الثاني والثالث والا لم يكونا
في الحركة متساويين وح يلزم انقسامهما وانقسام الثاني والثالث
الثالث كلما قطع الجسم السريع الحركة بحركته جزءا قطع الجسم البطيء
الحركة بحركته اقل منه والا اي وان لم يقطع البطيء الحركة بحركته اقل
من جزء يلزم ان يساوي البطيء السريع في جزء ويقف في اخر فيلزم
ان يكون البطوء لاجل تخلل السكنات وقد بان فساده الرابع
الجسم الذي اجزاؤه وتر وكان ظله مثليه في بعض الاوقات
كان نشأة من الظل ظل نصفه فيكون للاجزاء التي هي وتر نصف
فينتصف المتوسط فيلزم الانقسام وهو المطلوب وقد
برهن اقليدس ان كل خط يصح تنصيفه والخط الذي يكون
اجزاؤه وترا يصح تنصيفه بتنصيف الجزء المتوسط ويلزم
الانقسام الخامس اذا فرض خط مركب من ثلثة اجزاء على
احد طرفيه جزء ويحرك الخط الى اليمين والجزء الى اليسر فان
لم ينتقل الجزء الى ما فوق الثاني فهو محال لان الجزء الثاني انتقل الى

جزء الجزء الاول فان كان الجزء انتقل الى مافوق الثاني يلزم ان لايكون الجزء قد تحرك وقد فرض انه تحرك بنفسه هذا خلف وان انتقل الجزء الى مافوق الثالث فقد قطع الجزء جزئين وقطع ماتحته جزءا واحدا فينقسم الزمان والحركة والمسافة اما الزمان فلانه في الزمان الذي قطع ماتحته جزءا قطع الجزء جزئين فالزمان الذي قطع الجزء جزءا نصف ذلك الزمان واما الحركة فلان حركة الجزء مقدار جزء نصف حركة جزء لما تحته واما المسافة فلانه يلزم من انقسام الزمان و الحركة انقسام المسافة للتطابق السادس الجزء متشكل لانه متحيز وكل متحيز متناه وكل متناه متشكل وكل متشكل اما كرة او غيرها لانه ان احاط به حد واحد فهو كرة والا فغيرها فان كان كرة فاذا انضم باجزاء اخر وقعت بينها فرج لانا نعلم بالضرورة ان الكرات المضموم بعضها مع بعض تقع بينها فرج ولا تسع تلك الفرج اجزاء مثل الاجزاء المضموم بعضها مع بعض فتسع اقل منها فيلزم الانقسام ولانه اذا وقعت بينها فرج فلا يكون ملاقات الاجزاء المضمومة بعضها مع بعض بالاسر فيلزم الانقسام ضرورة الملاقات لا بالاسر وان كان الجزء غير كرة اى يحيط به اكثر من حد واحد كانت في الجزء زوايا فينقسم الجزء لان كل زاويتها اقل من الجزء السابع اذا دارت الرحا فمهما قطع الطوق العظيم البعيد من مركز الرحا جزءا فالطوق الصغير القريب من مركز الرحا اما ان تقطع اقل من جزء فينقسم الجزء وهو المطلوب او تقطع جزءا تاما فيتساوى حركة الطوق الصغير والطوق العظيم في السرعة و البطوء وهو محال بالضرورة فانه يلزم منه ان تكون حين ما دار الطوق العظيم دورة دار الطوق الصغير دورة وزيادة عليها وهو خلاف المحسوس او تقطع الصغير تارة جزءا وتسكن اخرى فتتفكك اجزاء الرحا وكذلك الفرجار ذو الشعب الثلاث اذا

بركاذ

فالجزء متشكل

كان

اثبت شعبة منها ودار الشعبتان الاخريان يلزم انقسام الجزء او تساوى الشعبتين في الحركة او التفكك والاخيران باطلان فتعين الانقسام قال ثم قالوا اقول ثم قال الحكماء لما ثبت امتناع كون الجسم مولفا من اجزاء لاتتجزى متناهية او غير متناهية لزم ان يكون الجسم متصلا في نفسه كما هو عند الحس فان الحس يحكم باتصال الجسم واثبات المفاصل امر عقلي غير محسوس فاذا ابطل كون الاجزاء حاصلة بالفعل ثبت كون الجسم متصلا في نفس الامر كما هو متصل في الحس لكنه ليس مما لا ينقسم بل هو يقبل الانقسامات بوجه من الوجوه اما بفك وقطع واما بوهم وفرض واذا لم يكن تالف الجسم من اجزاء لاتقبل القسمة وجب ان يكون احد وجوه هذه القسمة في الجسم لاسيما الوهمية والفرضية لايقف الى غير النهاية فيقبل الجسم الذي هو متصل انقسامات لانهاية لها والقابل للانقسامات ليس الاتصال لان الاتصال ينعدم عند الانقسامات والقابل للانقسامات يجب ان يبقى مع الانقسامات لان القابل يجب ان يبقى مع المقبول لان القابل للشئ المقبول موصوف بالقبول ويجب بقاء الموصوف عند وجود الصفة فالقابل للانقسامات شئ اخر غير الاتصال يقبل الاتصال والانفصال ويسمى ذلك القابل للاتصال والانفصال الهيولى ومادة ويسمى الاتصال صورة قال المصنف واعلم ان دليل الفريقين يمنع الانقسامات الفعلية ويوجب القسمة الوهمية فان دليل المتكلمين يمنع القسمة الفعلية ودليل الحكماء يوجب القسمة الوهمية ومدعى الحكماء ليس الا اثبات القسمة الوهمية فان المتكلمين زعموا ان تلك الاجزاء لاتقبل الانقسام لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا ثم قال المص لا انفكاك القسمة الوهمية متداعية الى جواز القسمة الانفكاكية لان الاجزاء المفروضة للجسم متماثلة فان القسمة بانواعها اى بالكسر

المفترضة

اعني الامتداد الجسماني

الشي

والقطع والوهم والفرض تحدث في المقسوم اثنينية يساوي
طباع كل واحد من الاثنين طباع الاخر وطباع الخارج الموافق في
النوع فيصح بين كل اثنين منها ما يصح بين اثنين اخرين فيصح بين
المتباينين من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية ما يصح بين
المتصلين وبالعكس اي يصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع
للاتصال ما يصح بين المتباينين فيلزم جواز القسمة الانفكاكية لانا
نقول انما يلزم ذلك لو كانت الاجزاء المفترضة متماثلة وهو ممنوع
فانه يجوز ان يكون الجسم مركبا من اجزاء متخالفة بالماهية فلا يلزم
ان يصح بين كل اثنين منها ما يصح بين اثنين آخرين ولئن سلم ان
الاجزاء المفترضة متماثلة فيجوز ان تكون تلك الاجزاء متشخصة
بتشخصات عايقة عن الانفكاك فتكون تلك الاجزاء قابلة لاتصال
بعضها ببعض وانفصال بعضها عن بعض وللقائل ان يقول
الامتداد من حيث هو امتداد طبيعة نوعية محصلة فلا تختلف
مقتضاها في الافراد فامتداد البسيط الواحد الذي ينقسم وهما
لا انفكاكا امتداد المجموع الحاصل من ذلك البسيط ومن بسيط اخر
تقارنه فيقتضي كل منهما ما يقتضي الاخر ويلزم المطلوب فاما
كون الاجزاء متشخصة بتشخصات عايقة عن الانفكاك فهو مسلم
فانه عايق خارج عن طبيعة الامتداد وهم يجوزون امتناع
الانفكاك بسبب عايق خارج عن طبيعة الامتداد ثم قال المص
وان سلم اتصال الجسم فلم لا يجوز ان يقال الاتصال وحدة
الجسم والانفصال تعدده والقابل لهما الجسم فان الاتصال
والانفصال ح عرضان متعاقبان على الجسم فذلك الجسم في
ذاته ليس بمتصل ولا منفصل حتى يمكن ان يكون موضوعا
للاتصال والانفصال وللقائل ان يقول اذا ثبت ان الجسم
متصل في نفسه لا يكون الاتصال اي الامتداد عرضا حالا في

الجسم بل يكون الامتداد مقوما للجسم قال فروع
الاول فرع على تركب الجسم من الهيولى والصورة فروعا اربعة
الاول ان الصورة لا تنفك عن الهيولى الثاني ان الهيولى لا تنفك
عن الصورة الثالث في كيفية تعلق احديهما بالاخرى الرابع في
اثبات الصورة النوعية الفرع الاول قال الحكماء الصورة
لا تنفك عن الهيولى لوجهين احدهما ان الصورة لا تنفك عن
التناهي وكل ما لا ينفك عن التناهي لا ينفك عن الشكل لان
الشكل هو هيئة شي يحيط به نهاية واحدة او اكثر من واحدة
من جهة احاطتها به فالشي المتناهي يلزمه ان يكون ذا شكل
والصورة متناهية فهي ذات شكل فالصورة لا تنفك عن
التناهي والشكل والموجب للتناهي والشكل ليس الجسمية
العامة ولا شيئا من لوازمها اذ لو كان الموجب للتناهي و
الشكل الجسمية العامة او شيئا من لوازمها لتساوي الكل
والجزء في التناهي والشكل واللازم بط فالملزوم مثله اما الملازمة
فلانه لو كان الموجب لهما الجسمية العامة او شيئا من
لوازمها كان كل جزء من الصورة يعرض يلزمه ما يلزم الكل
من التناهي والشكل واما بطلان اللازم فلانه لو تساوي
جزء الصورة وكلها في التناهي والشكل فلو فرض اقل
قليل من الصورة لكان الموجود منها ما لو فرض اكثر كثير
وح لا يكون الجزئية ولا الكلية ولا القلة ولا الكثرة فيمتنع
فرض الكلية والجزئية في الاصل فان وضعهما بالفرض يستلزم
رفعهما وليس الموجب للتناهي والشكل الفاعل المباين لانه
لو كان الموجب للتناهي والشكل الفاعل لاستقلت الصورة
الجسمية بالانفعال وقبول الفصل والوصل لان المغايرة
بين الاجسام لا تتصور الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال

والشكل لان الصورة متناهية لتناهي الابعاد فلا تنفك عن التناهي صح

اي نفس الصورة الجسمية

الثابت في الخارج

لا استلزم ان يكون في الصورة قوة الانفعال على الاستقلال لكون الصورة ح قابلة للانفصال لذاتها من غير الهيولى اذ الشكل انما يحصل بواسطة انفصال الجسم عن غيره

بعضها ببعض واللازم بط لما مر من ان قبول الانفصال والفصل
والوصل من لواحق المادة المستلزمة لوجودها فالموجب
للتناهي والشكل هو الحامل اى الهيولى بما فيه من الصفات
التي هي استعدادات مختلفة فثبت ان الصورة لا تنفك عن
الهيولى وثانيهما ان الصورة الجسمية قابلة للقسمة الوهمية ابدا
وكل ما قبل القسمة الوهمية قبل القسمة الانفكاكية وكل ما قبل القسمة
الانفكاكية فله مادة على ما سبق تقريره هذه المقدمات الثلث
فالجسمية لا تنفك عن المادة الفرع الثاني ان الهيولى لا تنفك عن
الصورة الجسمية لوجهين احدهما ان الهيولى لو تجردت عن
الصورة ذات وضع اى تكون بحيث يمكن الاشارة الحسية اليها
وانقسمت في جميع الجهات كانت الهيولى بانفرادها عن الجسمية
جسما ذا حجم وهو خلف لانه ح يلزم ان تكون للهيولى هيولى وان
لم تنقسم في جميع الجهات كانت الهيولى نقطة ان لم تنقسم اصلا او
خطا ان انقسمت في جهة واحدة وسطحا ان انقسمت في
جهتين واللازم اما النقطة فلانها لا يمكن الا حالة في غيرها والا
لكانت جزءا لا يتجزى والهيولى لا تكون حالة في غيرها فهي ليست
نقطة واما الخط والسطح والجسم التعليمي فلكونها متصلة الذوات
قابلة للانفصال تكون محتاجة الى حامل فهي غير حامل وان تجرد
الهيولى عن الصورة غير ذات الوضع فاذا لحقتها الصورة
تصير ذات وضع مخصوص بامكان غيره فيترجح الجائز بلا مرجح
وانما قلنا اذا لحقتها الصورة تصير ذات وضع مخصوص
لانه اذا لحقتها الصورة فان لم يحصل لها وضع يلزم وجود
الجسم بلا وضع وهو بط ببديهة العقل وان حصل لها جميع
الاوضاع يلزم حصول الجسم الواحد في مواضع متعددة وهذا
ايضا بط ببديهة العقل وان حصل لها وضع ما غير معين تكون محالا ايضا

ببديهة العقل فتعين ان تصير ذات وضع مخصوص وانما قلنا
بامكان غيره لان ذلك الوضع ليس اولى بها من غيره فكما امكن ذلك
الوضع امكن غيره فيترجح الجائز من غير مرجح وانما قلنا ان ذلك
ليس اولى بها عن غيره لانه لو كان ذلك الوضع المخصوص اولى
بها من غيره فالاولوية اما ان كانت حاصلة قبل ان يلحقها الصورة
وهو بط لان الهيولى قبل لحوق الصورة كانت غير متعلقة بالوضع
الذى حصلت فيه مع الصورة فلا يكون هذا الوضع اولى بها من
غيره او كانت الاولوية حاصلة بعد لحوق الصورة بالهيولى و
هذا ايضا بط لان الهيولى متساوى نسبتها الى جميع الاوضاع التي
يقتضيها الصورة التي يلحقها فهى اذا تكون متساوية النسبة
اليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة فلا يحصل الاولوية فثبت
ان ذلك الوضع المخصوص ليس اولى بها من غيره فحصوله لها
يقتضي ترجح الجائز بلا مرجح وهو بط وثانيهما ان الهيولى لو تجردت
عن الصورة الجسمية لكانت موجودة بالفعل ولكانت مستعدة
للصورة والواحد لا يقتضي قوة وفعلا فيكون للهيولى ما يقتضي
هذه الصورة وما يقتضي هذه هو الهيولى فيكون للهيولى هيولى
الفرع الثالث في كيفية تعلق الهيولى بالصورة لما ثبت ان
كلا من الهيولى والصورة لا ينفك عن الاخرى بل لكل منهما افتقار
الى الاخرى لا على وجه يلزم الدور فالهيولى تفتقر في بقائها و
تحيزها الى الصورة والا لكان الهيولى موجودة متحيزة بدون
الصورة وهو بط لما سبق والصورة تحتاج الى المادة في تعينها
وتشكلها من حيث هي هذه الهيولى احتياج المعلول الى العلة
القابلة فان الهيولى علة قابلة لتشخص الصورة وتعينها بالتناهي
والشكل بسبب الهيولى من حيث هي حاملة وقابلة لها فظهر
ان احتياج كل منهما الى الاخرى لا على وجه الدور الفرع

الرابع في اثبات الصورة النوعية المادة لا تخلو عن صورة اخرى لان
المادة لو خلت عن صورة اخرى لما اختلفت الاجسام في الاحياز
والامكنة والكيفيات من الحرارة والبرودة واليبوسة والاوضاع
الطبيعية والتشكل والتفكك بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة
من العنصريات او بعسر وهو اللازم للاجسام اليابسة من
العنصريات او امتناع قبول التفكك والتشكل وهو لازم للفلكيات
واللازم بط لتحقق اختلاف الاجسام في هذه الهيآت والامكنة
والكيفيات بيان الملازمة ان هذه الهيآت والكيفيات مختلفة غير
واجبة لذواتها فهي انما تجب لعلل تقتضيها ولا يمكن ان تقتضيها
الصورة الجسمية المتشابهة في جميع الاجسام لكونها مختلفة ولا
الهيولى لان القابل للشي لا يكون فاعلا لما تقبله فعللها اذا امور
مختلفة ايضا غير الهيولى والصورة ويجب ان تكون تلك الامور
مقارنة للهيولى والصورة لان المفارق نسبته الى جميع الاجسام
على السواء ويجب ان تكون متعلقة بالهيولى لاقتضائها ما يتعلق
بالامور الانفعالية كسهولة قبوله للفصل والوصل وغيره ويجب
ان تكون صورا لا اعراضا لان الجسم يمتنع ان يتحصل من غير ان
يكون موصوفا باحد هذه الامور فلو كانت المادة خالية عن
هذه الصور لما اختلف الاجسام في هذه الهيآت ضرورة انتفاء
المعلول عند عدم علته واعلم ان بناء هذه الكليات اي اثبات
الهيولى ~~والصورة~~ والصورة الجسمية والنوعية وامتناع انفكاك
احدهما عن الاخرى على نفي الفاعل المختار وعلى تقدير ثبوت
الفاعل المختار جاز وجود كل من الهيولى والصورة بدون
الاخرى وجاز اختلاف الاجسام في الهيآت والامكنة والكيفيات
والاوضاع من غير الصورة النوعية ومع القول بنفي الفاعل
المختار فللمعترض ان يعترض على كل من هذه المطالب اما على

والرطوبة صح

والامكنة صح

الوجه الاول من الوجهين الذين ذكرهما في بيان امتناع انفكاك
الصورة الجسمية عن الهيولى فبان يجوز انفعال الصورة
الجسمية بنفسها من غير هيولى اما ان يقول الموجب للتناهي
والتشكل هو الفاعل المباين قوله لو كان الموجب للتناهي
والتشكل الفاعل لاستقلت الصورة الجسمية بالانفعال و
اللازم بط قلنا لا نم بطلان اللازم فانه يجوز انفعال الصورة
الجسمية بنفسها من غير هيوليها فان كون الجسم قابلا للتناهي
والتشكل لا يقتضي كونه قابلا للفصل والوصل فان الاشكال
قد تختلف من غير انفصال الجسم كاشكال الشمعة المتبدلة بحسب
التشكلات المختلفة وللقائل ان يقول التناهي والتشكل في
الاجسام لا يتصور الا باتصال بعضها بالبعض وانفصال
بعضها عن البعض والاتصال والانفصال لا يتحقق بدون
الحامل واما على الوجه الثاني فللمعترض ان يجوز عدم استلزام
قبول القسمة الوهمية قبول القسمة الانفكاكية لما مر وللقائل
ان يقول الجواب عن المنع ايضا قدم واما على الوجه الاول
من الوجهين الدالين على امتناع انفكاك الهيولى من الصورة
فللمعترض ان يجوز اقتضاء المادة المجردة وضعا معينا
بشرط اقتران الصورة بها بيانه انه لا نم ان الهيولى ان تجردت
عن الصورة غير ذات الوضع فاذا لحقها الصورة وصارت
ذات وضع مخصوص مع امكان غيره يترجح الجائز من غير
مرجح واما يلزم ذلك لو كان الموجب للوضع المخصوص
الهيولى فقط واما اذا كان المقتضي للوضع المعين المادة
المجردة بشرط اقتران الصورة بها بان تكون الهيولى في
حال تجردها متصفة باوصاف متعاقبة تقتضي احدها تخصيصها
باحد الاوضاع الممكنة بعد حصول الصورة فيها لم يلزم

ترجح الجائز بلا مرجح ولقائل ان يقول الهيولى الموصوفة بتلك
الاوصاف ان تخصصت بوضع فهي غير مجردة وان لم يتخصص
فنسبتها مع الاوصاف الى جميع الاوضاع واحدة فيلزم ترجح
الجائز بلا مرجح واما على الثاني من الوجهين الدالين على امتناع
انفكاك الهيولى عن الصورة فللمعترض ان يجوز كون الواحد
مبداء لكثير بتقريره ان يقال لم لا يجوز ان يكون الهيولى مبداء
للقوة والفعل على تقدير تجردها عن الصورة ويكون موجودة
بالفعل قابلة للصورة قوله يلزم ان يكون الشي الواحد
مبداء لكثير قلنا لم قلتم انه لا يجوز ان يكون الشي الواحد مبداء
لكثير وما ذكرتم بان عدم جوازه في العلل والمعلولات
قد سبق تزييفه على ان مبداء كونه بالفعل هو الموجد لها
واما على الدليل الذي ذكر في اثبات الصورة النوعية فللمعترض
ان يطالب الحكماء بما يوجب اختلاف الصورة النوعية لان
الاجسام كما اختلفت في الاعراض الذي ذكرتموها فقد اختلفت
في الصور التي جعلتموها مبادي تلك الاعراض فلو كان اختصاص
الاجسام بتلك الاعراض يوجب ان يكون للصورة النوعية
لكان اختصاصها بتلك الصورة يوجب ان يكون لصورة اخرى
ثم الكلام فيها كالكلام في الاول فيلزم التسلسل فان قالوا
اختصاص الجسم العنصري المعين بالصورة المعينة انما
كان لان المادة قبل حدوث تلك الصورة فيها كانت موصوفة
بصورة اخرى لاجلها استعدت المادة لقبول الصورة
اللاحقة واما اختصاص الاجسام الفلكية بصورها النوعية
فلان لكل فلك مادة مخالفة بالماهية لمادة الفلك الاخر
وكل مادة لا تقبل الا الصورة التي حصلت فيها فللمعترض
ان يزعم ان ما تجعلونه موجبا لاختصاص الجسم المعين

كون الهيولى بالفعل ليس نفس الهيولى بل مبداء ه

اي في مباحث العلل والمعلولات ه

بالصورة المعينة من الاحوال العنصرية السابقة ومن
اختلاف المواد الفلكية سبب لاختلاف الاعراض والهيئات
فيقال ان الاجسام العنصرية انما اختص كل واحد منها بالكيفية
المعينة لانه كان قبل الاتصاف بتلك الكيفية موصوفا بكيفية
اخرى لاجلها استعدت المادة لقبول الكيفية اللاحقة واما
الاجسام الفلكية فانما تخصص كل واحد منها بكيفية معينة لان
مادته لا تقبل الا تلك الكيفية وح تسقط الحاجة الى اثبات هذه
الصورة ولقائل ان يقول ليس للمعترض ان يطالبهم بما يوجب
اختلاف الصورة النوعية لان الصورة النوعية يتحصل الجسم
بها نوعا ويمتنع ان يتحصل الجسم من غير ان يتقوم باحد هذه
الصور والاعراض المذكورة يتخصص بالجسم المعين بعد تحصله
بالصورة النوعية فلا تقتضي الصورة النوعية بتقتضيه الاعراض
المذكورة من الاستناد الى ما هو مقارن للجسم بل تقتضي استناده
الى الفاعل المفارق قال الثالث في اقسامه اقول
المبحث الثالث في اقسام الجسم الاجسام اما بسائط او مركبات
وذلك لانه اما ان لا يكون فيها تركيب قوى وطبائع فان لم
تكن فيها تركيب قوى وطبايع فهي البسائط كالماء والهواء وان
كان فيها تركيب قوى وطبايع فهي المركبات كالنبات والحيوان
والبسائط كرية الشكل والكرة جسم يحيط به سطح واحد في
داخله نقطة يكون الخطوط المخرجة منها اليه في جميع الجوانب
متساوية والشكل الذي تقتضيه البسيط بالطبع هو الكرة لان
المقتضي لشكله هو طبيعته وهي واحدة وقابله هو الجسم البسيط
وهو ايضا واحد وتاثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون
مختلفا فيجب ان يكون كريا والا اختلفت هياته والطبيعة
الواحدة في القابل الواحد لا تقتضي هيات مختلفة وتنقسم

او فيها تركيب قوى وطبايع صح

[illegible] الجسماني ... الفلك وكذا اللحم ... الجسماني ... الهيولى ... الجواهر المفردة

لان غير الكرى من الاشكال يختلف الجهات لاشتماله على الخطوط والزوايا والنقط ه

طرفت حساب قاعلة الفلك تسقطهم خمسة خمسة

البسائط الى فلكيات وعناصر والفلكيات اما افلاك واما كواكب وطريق اثبات الافلاك الاستدارة بالحركات الموجودة بالرصد بعد تقرير الاصول الحكمية من اسناد كل حركة الى جسم متحرك بالذات ويتحرك ما يحتوى عليه بالعرض ووجوب الاتصال في الحركات الفلكية المستديرة ووجوب التشابه فيها وامتناع الخرق والالتيام على اجرامها والطريق الى معرفة وجود الكواكب هو المشاهدة لا غير والافلاك الكلية الثابتة بالارصاد على الوجه الذى اثبتها المتاخرون تسعة يحيط بعضها ببعض بحيث يماس مقعر الحاوى محدب المحوى ومركز الجميع مركز الارض واحد منها غير مكوكب محيط بالثمانية الباقية يحرك الكل بالحركة اليومية يسمى الفلك الاعظم والفلك الاطلس والعرش المجيد والجسم المحيط بسائر الاجسام والمحدد للجهات ويدل عليه وجوه الاول ان الاجسام متناهية لما سنذكره فيكون جسم هو نهاية الاجسام والجسم الذى هو نهاية الاجسام يجب ان يكون محيطا بالكل والا يلزم الخلاء او اللاتناهى الثانى الجهة موجودة ذات وضع لانها مشار اليها اشارة حسية ومقصد للمتحرك بالوصول اليه وكل ما هو مشار اليه اشارة حسية ومقصد للمتحرك بالوصول اليه يكون موجودا غير مجرد اى ذو وضع فالجهة موجودة غير مجردة عن المادة اى تكون ذات وضع قوله بالوصول اليه اشارة الى جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال لا نم ان كل ما هو مقصد للمتحرك يجب ان يكون موجودا فان البياض مقصد للمتحرك من اليه وليس بموجود وتقرير الجواب ان كل ما هو مقصد للمتحرك بالوصول اليه لا بتحصيله يكون موجودا والمتحرك من السواد الى البياض مقصده تحصيل البياض لا الوصول اليه والجهة ليست بجسم لان الجهة ليست منقسمة

السواد صح

وكل

وكل جسم منقسم وانما قلت الجهة ليست منقسمة لانها لو انقسمت فاذا وصل المتحرك فان وقف فهو الجهة كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك الى ما يفرض لها اقرب الجزئين من المتحرك فان وقف فهو الجهة لا ما بعده فما فرضناه جهة جزؤه جهة لا هو وان لم يقف فلا يخ اما ان يتحرك عن الجهة فكذلك اى ما وصل اليه هو وصل اليه هو الجهة لا جزء الجهة واما ان يتحرك الى الجهة فالجهة ما بعده فما فرضناه جهة لا تكون جهة فان قيل القسمة غير حاصرة فانه يجوز ان يتحرك فى الجهة لا عنها ولا اليها اجيب بان الحركة فى الشئ المنقسم اما عن جهة او الى جهة ويعود القسمان الاولان والشئ الذى وقع فيه الحركة هو المسافة لا الجهة واذا كانت الجهة موجودة غير مجردة وليست بجسم تكون جسمانية ثم الجهة على قسمين قسم يتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال والقدام والخلف وقسم لا يتبدل وهو ما يكون بالطبع وهو فوق وسفل والجهات المتبدلة بالفرض غير متناهية لان الجهة طرف الامتداد ويمكن ان يفرض فى الجسم امتدادات غير متناهية ويكون كل طرف منها جهة والحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق والمحدد للجهتين بالطبع جسم واحد فان الجهتين بالطبع اعنى فوق وسفل لا بد لهما من محدد يعينهما ويحددهما لان الجهة جسمانية غير منقسمة فيكون حدا والحد لا يتقوم بنفسه بل بغيره فيكون ذلك الغير يعينه ويحدده ولما كان الجهة ذات وضع يكون بالضرورة وضعهما فى ذلك المحدد ولا يجوز وضعهما فى خلاء لامتناع وجوده ولا فى ملاء متشابه بان يكون بعض حدوده المفروضة فيه جهة وبعضها جهة اخرى مقابلة لها لعدم اولوية بعض تلك الحدود بان يكون جهة وبعضها جهة اخرى مخالفة لها بالطبع فتعين ان يكون لشئ مختلف خارج عنايتها وذلك الشئ لا محالة يكون جسما او جسمانيا لوجوب كونه ذا وضع وعلى التقديرين لا بد من الجسم ويجب ان المحدد للجهتين جسما واحدا اذ لو تعدد ولم يحط البعض بالبعض بل هما جسمان متباينان

اى حالة فى الجسم

يكون صح

في الوضع تحدد القرب بها دون البعد فان كل واحد من الجسمين
لا يحدد به الا القرب منه ولا يتحدد البعد عنه فاذا لا يحدد البعد عنه
فاذا لا يتحدد الجهتان بكل منهما والمحدد يجب ان يحدد جهتين معا وان
تعدد واحاط احدهما بالاخر يكون وقوع المحاط في التحديد حشوا واقعا في
التحديد بالغرض اذ المحيط وحده كاف في تحديد الجهتين اذ يتحدد القرب
بمحيطه والبعد بمركزه الذي هو ابعد حد عن محيطه فتعين ان يكون المحدد
للجهتين جسما واحدا فاما ان يحدد به الجهتان من حيث هو واحد او لا من
حيث هو واحد والاول غير ممكن لان الجهتين بالطبع يجب ان يكونا طرفي
امتداد والجسم الواحد من حيث هو واحد ان حدد ما يليه القرب
يمتنع ان يحدد ما يقابله اعني البعد لان البعد عنه ليس بمحدد فثبت ان
التحديد انما يكون بجسم واحد لا من حيث هو واحد بل من حيث ان
له مركزا ومحيطا فيتحدد جهة القرب اعني فوق بمحيطه وجهة البعد اعني السفل
بابعد حد منه وهو المركز ومن هذا ان الوجهان يقتضيان جسما محيطا بالكل
اما انه هو الفلك التاسع فلان الجسم المحدد للجهات بسيط لانه لو كان
مركبا من اجسام مختلفة الطبائع لصح الانحلال عليه فان كل جسم مركب
من اجسام مختلفة الطبائع يصح انحلال اجزائه التي هي اجسام مختلفة وانتقالها
الى احيازها الطبيعية والانحلال بالحركة المستقيمة المتوجهة من الجهة الى الجهة
فالجهة لانه يجب ان تكون الجهات متقدمة على اجزاء الجسم المحدد لها
فيكون الجهة له لا به فلا يكون المحدد محددا هف فاذا كان المحدد بسيطا
يكون كريا لما عرفت ومن هذا علم ان محدد الجهات ليس في طبائعه
ميل مستقيم والا لكان الجهة له لا به فلا يكون المحدد محددا الثالث الارصاد
شاهدة على ان الافلاك تتحرك بالحركة اليومية السريعة من المشرق الى
المغرب وحركات اخر متفاوتة فلا بد من جسم محيط بها ويحركها بالحركة
اليومية وهذا يدل على فلك تاسع ولا يدل على احاطته بجميع الاجسام
والثمان الباقية فيدل عليها اختلاف حركات الكواكب واتساع

تحركها بالذات لاستحالة الخرق على الافلاك فتحت الفلك
الاعظم فلك الثوابت المتحرك بالحركة البطيئة من المغرب الى
المشرق على قطبين ومنطقة غير قطبي الفلك الاعظم ومنطقته
ويسمى فلك البروج ايضا ثم فلك زحل ثم فلك المشتري ثم فلك
المريخ ثم فلك الشمس على راي ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم
فلك القمر وهذه السبعة تسمى ممثلات بفلك البروج لهذه هي الافلاك
الكلية واما الافلاك الجزئية فكل من الافلاك الكلية للكواكب السبعة
السيارة غير الشمس تشتمل على فلك تدوير غير محيط بالارض
في ثخن الخارج المركز مماس محدب سطحه على نقطتين يسمى ابعدهما
عن مركز الارض ذروة واقربهما اليه حضيضا وفلك الخارج
المركز عن مركز الارض محيط بالارض منفصل عن الممثل مماس
محدبا منهما على نقطتين يسمى ابعدهما عن مركز الارض اوجا و
الاقرب منه حضيضا واما الشمس فانها تكتفي فيها باحد الفلكين
اي خارج المركز او التدوير من غير رجحان لاحدهما على الاخر لكن
بطليموس راى اثبات الخارج لها اولى وقد اثبتوا لعطارد
فلكا اخر ايضا خارج المركز فلعطارد فلكان منها خارجا المركز يشتمل
الممثل على احدهما اشتمال سائر الممثلات على امثالها وهو المسمى
بالمدير ويشتمل المدير على الاخر اشتمال الممثل على امثالها وهو
المسمى بالحامل لفلك التدوير واثبتوا للقمر فلكا اخر مشتملا على فلكيه
خارج المركز والتدوير ويسمى ذلك الفلك بالمائل وممثل القمر
محيط بالمائل ويسمى ممثله بفلك الجوزهر فيكون جميع الافلاك
اربعة وعشرين عشرة منها موافقة المركز لمركز الارض وثمانية
خارجة المركز عن مركز الارض وستة افلاك تداوير فيتحرك الفلك
الاعلى بالحركة الاولى اليومية السريعة ويحرك ما دونه بها و
لكل فلك من الافلاك الباقية حركة خاصة الا الممثلات الستة التي

فوق القمر فانها لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين واما الكواكب
فسبعة منها سيارة كل في فلك على الترتيب الذي ذكر ومن السيارة
خمس متحيرة وهي غير الشمس والقمر واما الثوابت فغير محصورة و
قد رصد منها الف ونيف وعشرون كوكبا كلها في الفلك الثامن
وهو فلك البروج ويمكن ان تكون في الافلاك كثيرة قال المصنف
وللقائل ان يقول ان سلم استحالة الخرق فلم لا يجوز ان يكون لكل
كوكب نطاق ينفصل من ثخن فلكه شبه حلقة يكون قطر ثخنه مساويا
لقطر الكواكب متحرك بنفسه فيتحرك الكواكب او يتحرك النطاق باعتماد
الكواكب متحرك على ذلك النطاق وح لا يلزم الخرق ولا ما ذكرتم
ومن اطلع على الهيئة والا اعتبر الاصول التي بنوا عليها مسائل
الهيئة علم ان هذا الاعتراض ساقط قال فرعان اقول
فرعان على وجود الافلاك التسعة الاول ان الافلاك باسرها
شفافة اي لا لون لها لانها لو كانت متلونة لحجبت الابصار عن
رؤية ما وراءها لان شان الملون ان يحجب الابصار عن رؤية
ما وراءه واللازم ظاهر الفساد فان الكواكب تدرنا ها قيل فيه
نظر فان الماء والزجاج والبلور لكونها مرئية ملونة مع انها لا تحجب
عن رؤية ما وراءها وان سلم فلا يمشي في الفلك الثامن والتاسع
لان ما وراء الفلك التاسع ليس شيئا مرئيا ليستدل على كونه
شفافا والتاسع وان كان وراء الثامن لكن ليس عليه كوكب
ليستدل على كون الثامن شفافا وللقائل ان يمنع كون الماء و
الزجاج والبلور التي لا تحجب عن رؤية ما وراءها ملونة وكونها
مرئية لا يقتضي كونها ملونة فان المرئي غير منحصر في الملون فان
كل ملون مرئي من غير عكس وله ان يقول ان الفلك الثامن والتاسع
لو كانا ملونين لكانا مرئيين واللازم باطل فالملزوم مثله والافلاك
باسرها لا حارة ولا باردة اذ لو كانت حارة او باردة لكانت

في غاية الحرارة او البرودة فان الطبيعة لما اقتضت شيئا ولم
يكن لها عائق حصل ذلك الشيء على اتم ما يمكن واذا كان كذلك استولى
الحر والبرد على عالم العناصر بسبب مجاورتها لها واللازم باطل
فالملزوم مثله وهذا الاستدلال ضعيف فان الحرارة لها انواع
متخالفة بالحقيقة مقول عليها الحرارة بالتشكيك فيجوز ان يكون
طباع الافلاك اقتضت نوعا او انواعا لا تكون في غاية الشدة
وكذلك في البرودة وعلى تقدير ان تكون الحرارة والبرودة فيها
في غاية الشدة لا يلزم استيلاء الحرارة والبرودة على عالم
العناصر لجواز ان لا يكون لها تاثير بالحرارة او البرودة فيما هو
اخلاني عنها والاولى ان يقال الافلاك باسرها لا حارة ولا باردة
ولا موصوفة بما ينتمي اليهما والا لكان فيها ميل صاعدا وهابط
فتكون قابلة للحركة المستقيمة وليس كذلك لما سنبين والافلاك
باسرها لا خفيفة ولا ثقيلة لا مطلقة ولا مضافة والا لكانت قابلة
للحركة المستقيمة والافلاك باسرها لا رطبة ولا يابسة والا لكانت قابلة
لسهولة التشكل والالتصاق وعسرهما فتكون قابلة للحركة المستقيمة
لان سهولة التشكل والالتصاق وعسرهما لا يتم الا بالحركة المستقيمة
لانها تستلزم قبول الخرق والالتيام والانفصال والاتصال
المستلزم للحركة المستقيمة والافلاك باسرها غير قابلة للحركة الكمية
لا التخلخل والتكاثف ولا النمو والذبول لانه لو زاد محدب الفلك
المحيط بالكل لزم ان يكون فوقه خلاء وهو ممتنع ومقعره مثل
محدبه في الطبيعة النوعية فيستحيل على مقعره ما استحال على
محدبه واذا لم يتغير مقعره بالزيادة والنقصان والا لزم التداخل
على تقدير الزيادة والخلاء على تقدير النقصان وكذا امتنع
تغير مقعره المحاط بالزيادة والنقصان لان مقعره مثل محدبه
في تمام الماهية وفيه احتمال الفساد والخطاء لان امتناع ازدياد

امتنع تغير محدب المحاط بالزيادة والنقصان صح

محدب الفلك المحيط بجميع الاجسام لا الانه بل لعدم الجسم الذى
هو شرط ازدياد الجسم ولا يلزم من ذلك اشتراك المقعر لى الامتناع
لان الشرط الذى هو الجسم متحقق فيه وقد دفع هذا الاحتمال بان التغير
فى المقعر بالزيادة والنقصان يستلزم التداخل او الخلاء وهما
محالان ليس بمستقيم فانه يجوز الزيادة والنقصان بالتخلخل و
التكاثف فلم يلزم لا التداخل ولا الخلاء والاولى ان يقال ليس
يقابله للحركة الكمية المستلزمة للحركة المستقيمة قال الثانى
اقول الفرع الثانى ان الافلاك متحركة لان الاجزاء المفروضة
فى الافلاك متماثلة لان الطبائع التى للاجزاء المفروضة متحدة لان
الافلاك بسائط فلا تقتضى امورا مختلفة فيصح لكل واحد منها من
الوضع والموضع ما حصل للآخر فلا يكون شئ من الوضع والموضع
واجبا من طبائع الاجزاء المفروضة فالنقلة عنهما جائزة وتلك النقلة
لا تتصور الا بالميل لان الحركة بدون الميل تمتنع فيجوز ان يكون فى طباعها
ميل وربما لم يكن عليها سوى الحركة المستديرة لم يمكن فى طباعها ميل الى
ولما لم يمكن عليها سوى الحركة المستديرة لم يمكن فى طباعها الا الميل
المستدير فوجب ان يكون فى الافلاك مبدأ ميل مستدير بالفعل لان
مبدأ الميل الطباعى من مقومات الافلاك ويمتنع ان يكون المقوم
للجسم بالقوة عند حصول الجسم بالفعل ووجود مبدأ الميل
المستدير فى الجسم البسيط دال على انه يمتنع ان يصد اعنه عائق
عن ذلك الميل بحسب الطبع والعائق الخارجى ايضا ممتنع اذ لا عائق
عن الحركة المستديرة الا وهو ميل مستقيم او هو ميل مركب ممتنع
وجوده عند الاجرام السماوية ووجود مبدأ الميل بالفعل
وعدم العائق يدلان على وجود الميل بالفعل ففيها ميل
مستدير بالفعل بحسب الطبع فهى متحركة بالاستدارة وايضا لو بقى
كل جزء من اجزاء الفلك على وضع معين وفى حيز معين من اجزاء

من خارج

حيز الكل مع جواز وضع آخر وحيز آخر غيره لزم الترجيح بلا مرجح
لان الاجزاء المفروضة متماثلة فى تمام الحقيقة واللازم باطل فلا يبقى
كل جزء من اجزاء الفلك على وضع معين وفى حيز معين فيتحرك
بالحركة المستديرة قال المحشى وهذان الوجهان الدالان على ان
الافلاك متحركة بالاستدارة منقوضان بالعناصر لان الاجزاء
المفروضة فى العناصر متماثلة والعناصر غير متحركة بالاستدارة والتعالل
ان تقول العناصر فيها مبدأ ميل مستقيم بالطبع فيمتنع ان يكون
فيها مبدأ ميل مستدير لامتناع ان يكون البسيط فى طباعه مبدأ
ميل مستقيم وفى طباعه ما يعوقه عن ذلك بخلاف الافلاك فان
الحركة المستقيمة فيها ممتنعة فلم يكن فى طباعها ما يمنع الميل المستدير
قال واما الكواكب اقول واما الكواكب فهى اجسام
بسيطة شفافة كرية مركوزة فى الافلاك مضيئة بالذات الا القمر فانه
يستفيد الضوء من الشمس ويشهد له تفاوت نوره بحسب قربه
من الشمس وبعده عنها لا يقال فلعل القمر كرة يضئ احد وجهيها
ويظلم الوجه الآخر ويتحرك على مركزه حركة يساوى حركة فلك
القمر بحيث يكون عند الاجتماع وجهه المضئ الى الشمس بتمامه
والمظلم بتمامه الينا فاذا تحرك فلك القمر تحركت هذه الكرة ايضا
حركة تساوى حركة الفلك فيظهر لنا طرف من الوجه المضئ و
يزول بهذا القدر مقابله الوجه المظلم من الطرف الآخر عنا
ففى كل يوم يزداد ظهور الوجه المضئ حتى يتم حركة الفلك نصف
دورة فيتم ايضا حركة تلك الكرة نصف دورة وذلك عند
الاستقبال فيظهر الوجه المضئ بتمامه لنا فنرى بدرا واذا احتمل
هذا لم يحصل الجزم بان نور القمر مستفاد من الشمس لانا نقول
الخسوف يكذب هذا الاحتمال لان الخسوف انما هو عند الاستقبال
وعند الاستقبال وجهه المضئ بتمامه الينا فحيلولة الارض بينه

اما ان ما عدا القمر مضئ بالذات فلانها لو كانت انوارها
من الشمس لاختلف بحسب القرب والبعد من
الشمس واما ان نور القمر منها فلانه لو لم يكن نوره
مستفادا من الشمس لما اختلف مقادير
نوره بحسب قربه وبعده من الشمس والوجود
بخلافه لانه لا نرى نوره عند اجتماعه بالشمس
ثم اذا بعد عنها مقدار اثنى عشر درجة نرى
هلالا وكلما ازداد بعده من الشمس ازداد نوره
الى ان يصير بدرا وذلك عند الاستقبال ثم بعد
ذلك ينتقص نوره الى ان لا نرى له نورا وذلك
عند الاجتماع صح

وبين الشمس لاتقتضي الخساسه قال واما العناصر اقول
واما العناصر فاربعه النار والهواء والارض والماء وذلك لانه اما
ان يطلب مقعر فلك القمر اولا والاول هو النار والثاني هو الهواء
والثاني اي الذي يتحرك الى المركز اما ان يطلب المركز اولا والاول هو
الارض والثاني هو الماء فالنار خفيف مطلق حار يابس محدبه
مماس لمقعر فلك القمر اما انه خفيف مطلق فلانه يطلب بالطبع
ان يكون فوق العناصر واما حرارة النار فظاهرة محسوسة
فان النار التي عندنا مخالطة بما يتكيف بالبرودة ومع هذا
حرارتها محسوسة فالنار الصرفة بالطريق الاولى واما يبوستها فالذي
يدل عليها انها مفنية للرطوبة عن مادة الجسم المجاور لها وفيه نظر
اذ يجوز ان يكون افناء الرطوبة للتلطيف والتصعيد لا لانها
يابسة في نفسها وقيل انها رطبة لانها سهلة القبول للتشكل سهلة
الترك له وفيه نظر لان التي يكون كذلك هي النار التي عندنا فيجوز
ان يكون ذلك بسبب مخالطة اجزاء هوائية لها ويحتمل ان يكون
النار البسيطة فيها يبس ثم اذا قيست الى الهواء واستدل الشيخ
الرئيس في الاشارات على يبوسة النار بالصاعقة فان النار
اذا خمدت وفارقتها سخونتها تكون منها اجسام صلبة ارضية
يقذفها السحاب الصاعق فتولد الاجسام الصلبة من النار
بعد جمودها ومفارقة سخونتها عنها تدل على انها يابسة وهذا
انما يستقيم لو تولد الصاعقة اعني الاجسام الصلبة الارضية
التي يقذفها السحاب من النار لكن فيه نظر فان الشيخ قال في بعض
اقواله ان الصاعقة تتولد من الادخنة والابخرة المتصاعدة
من الارض المحتبسة في السحاب والنار شفافة لانها لم تكن ساترة
لما وراءها من الكواكب وايضا النار عندنا كلما كانت اقوى
كان تلونها اقل وكذلك اصول الشعل وحيث النار قوية هي

شفافة لايقع لها ظل ومكانها الطبيعي ان يكون فوق الهواء
بان يكون شاملا للهواء مشمولا لمقعر فلك القمر والهواء خفيف
مضاف اي يتحرك نحو جهة الفوق ولا ينتهي الى مقعر فلك القمر حار رطب
واما حرارته فبالنسبة الى الماء واما بالنسبة الى النار فلا تكون
شديدة كحرارة النار والذي يدل على حرارة الهواء بالنسبة الى
الماء انه يتشبه به بصيرورته بخارا اذا استخن ولطف ولو لم يكن
احر من الماء لم يكن اخف والطف منه والهواء المجاور لا بدانا
انما نحس ببرودته لانه ممتزج باجزاء اختلطت به من الماء
واما رطوبة الهواء فهو انه ذو كيفية يقبل بسببها التشكل وتركه
بسهولة فظاهرة وهو مشمول لمقعر النار شامل للماء والارض
والارض ثقيل مطلق اي يتحرك نحو المركز بحيث يكون مركزها منطبقا
على مركز العالم باردة يابسة واما يبوستها فظاهرة واما برودتها
فلانها لو خليت وطباعها ولم تسخن بسبب غريب ظهر عنها
برد محسوس ومكانها الوسط بحيث ينطبق مركزها على
مركز العالم والماء ثقيل مضاف اي يتحرك نحو المركز ولا ينتهي اليه
بارد رطب وهو محيط والماء محيط ثلاثة ارباع الارض وكان
حقه ان يحيط بالارض الا انه لما حصل في بعض جوانب الارض
تلال ووهاد بسبب الاوضاع والاتصالات الفلكية سال
الماء الى الاغوار وانكشفت المواضع المرتفعة فصار الماء
والارض بمنزلة كرة واحدة وذلك حكمة من الله تعالى ورحمة
منه لتكون منشاء للنبات ومسكنا للحيوانات ثم ان العناصر
باسرها كائنة وفاسدة ينقلب كل منها الى الاخر بان يخلع
صورة ويلبس اخرى وهو الكون والفساد والانقلاب الى
الملاصق بلا واسطة كانقلاب الماء الى الارض فان بعض
مياه العيون يجمد حجرا وكانقلاب الارض الى الماء فان الحجر

بجعله اصحاب الحيل اى طلاب الاكسير ماء وذلك بان يصير الحجر
املاحا اولا اما بالاحراق او بالسحق ثم يذاب بالماء وكانقلاب
الهواء ماء فان الهواء الملاصق للاناء يصير قطرا فان الطاس
المكبوب على الجمد يركبه ندى كلما نحيته حدث مرة بعد اخرى
ولا يكون ذلك بالترشح فان الماء لا يصعد بطبعه ولانه لو كان بالترشح
لكان من الماء الحار اولى لانه اقبل للترشح والصعود ولا يكون
ذلك القطر فى الهواء فيتول الى الطاس لان الهواء المتطيف
بالطاس لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة من الماء خصوصا فى
الصيف لان الاجزاء المائية فى الصيف لو كانت باقية فى الهواء
لتصاعدت جدا لفرط الحرارة ولافنى مجاورة للالاء ولو كانت
الاجزاء المائية باقية فى الهواء للزم اما نفاد ذلك اذا تواتر حدوث
الندى بعد تنحيته من الاناء مرة بعد اخرى فينقطع مع كون الاناء
بحالته الاولى او اما تناقصها فيكون حدوثه كل مرة انقص
مما كان قبلها واما تراخى ازمنة حدوثها فيكون بين كل حدوثين
زمان اطول مما بين حدوثين قبلهما لتباعدهما عن الاناء وهذا
كله على خلاف الواقع قيل لو اقتضى برودة الاناء فساد
الهواء المحيط بالاناء للزم ان يصير الهواء المحيط بذلك الماء ماء
بسبب برودة الماء وكذلك الهواء المحيط بذلك الى ان يجرى
الماء جريانا صالحا والمشاهدة يكذبه فلم يصير الهواء ماء بل حصل
الندى الذى يركب الاناء من اجزاء مائية اجيب بان جرم الاناء
لصلابته يصير كثيفة بالكيفية الغريبة وعند التكثيف بها يشتد
تكيفه بها فيحفظها حفظا لها طبا ولذلك ربما يوجد الاوانى الرصاص
المشتملة على المايعات الحارة اسخن من هذه المايعات
فالاناء المذكور لشدة برده يفسد الهواء المحيطة والماء
المطيف لسرعة تكيفه بالكيفية الغريبة يحلله الهواء المطيف به

مثل ٢

الاجزاء صح

ى وبليه

ظاهر عن برودته الشديدة سريعا فلا يفسد الهواء ما دام
على سطح الاناء ماء اما اذا انتحى منه اتصل الهواء بالسطح عاد
الى فساده وكانقلاب الماء هواء فان الماء المغلى يتحلل منه
الابخرة بحيث يتلطف بالكلية وكانقلاب النار هواء كالشعلة
يصير هواء فان النار المنفصلة عن لو بقيت لاحرقت ما قابلها
على بعض الجوانب فاذا انقلبت هواء وكانقلاب الهواء
نارا بالنفخ القوى فانه عند الحاح النفخ القوى على الكير و
سد الطرف الى يدخل فيه الهواء الجديد يصير الهواء الذى فى
الكير نارا يشاهد ذلك من يباشره ولما بين الانقلاب بغير وسط
يعلم امكان الانقلاب بوسط او وسطين فهذه الانقلابات
دالة على ان الهيولى مشتركة قال واما المركبات اقول
واما المركبات فانها تخلق من امتزاج هذه الاربع الارض والماء
والهواء والنار بامزجة مختلفة معدة لخلق مختلفة وهى
المعادن والنبات والحيوان والدليل على ان المركبات
مخلوقة من امتزاج هذه الاربع الاستقراء والمزاج هو المعد
لحصول صور المركبات من المعادن والنبات والحيوان بيان
ذلك ان المركبات ثلاثة ذو صورة لا نفس لها ويسمى معدنيا و
ذو صورة له نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل لا حس ولا
حركة ارادية لها ويسمى نباتا وذو صورة له نفس غاذيه
ونامية ومولدة للمثل وحساسة متحركة بالارادة ويسمى حيوانا
وجميع هذه الصور كمالات اول فان الكمال ينقسم الى منوع
هو صورة كالانسانية وهو اول الكل شى يحل فى المادة و
الى غير منوع وهو عرض كالضحك وهو كمال ثان يعرض
للنوع بعد الكمال الاول فهذه الصور كمالات مختلفة الاثار
يصدر من الحيوانى ما يصدر من النباتى ومن النباتى ما يصدر

الشعل صح

من المعدني من غير عكس وكل واحد من هذه الثلث جنس لانواع
لا ينحصر بعضها فوق بعض وكذلك يشتمل كل نوع على اصناف و
كل صنف على اشخاص لا حصر لها بحيث لا يتشابه اثنان من الانواع
ولا من الاصناف ولا من الاشخاص وليس هذا الاختلاف بسبب
الهيولى ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركان ولا بسبب المبداء المفارق
فانه احدى الذات متساوى النسبة الى جميع الماديات فهو
اذن بسبب امور مختلفة والامور المختلفة في الهيولى هي الصور
الاربع النوعية التي للعناصر التي هي مواد المركبات والاختلاف
ليس بسبب هذه الصور انفسها لان الاختلاف الذي يكون بسببها
لا يزيد على اربعة فهو اذن بحسب احوالها في التركيب وفيما يعرض بعد
التركيب من الامزجة فان التركيب يختلف باختلاف مقادير هذه
العناصر والامزجة مختلفة باختلاف التركيب ولما كان امكان انقسام
العناصر غير متناه كان امكان التركيب غير متناه فكان امكان الامزجة
غير متناه وتلك الاختلافات الواقعة في الامزجة هي اسباب معدة
لخلق متخالفة هي من المعادن والنبات والحيوان اجناسها وانواعها
واصنافها واشخاصها والمزاج هي الكيفية المتشابهة المتوسطة
الحاصلة من تفاعل البسائط بعضها في بعض بان تتصغر اجزاؤها
وتختلط فيستحيل في كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها بان
يفعل كل بكيفيته في مادة الاخرى بحيث يكسر سورة ~~الاخرى~~ كل منها
سورة الاخرى فيستحيل في كيفياتها فيحدث منها كيفية متشابهة
في الكل متوسطة توسطا ما لم يفسد صورة البسائط والعناصر
اذا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن ان يفعل كل واحد منها في
الاخر من حيث ينفعل عنه لان فعل كل منها ان كان مع انفعاله
لزم ان يكون الواحد بالنسبة الى اخر غالبا ومغلوبا معا و
ان كان فعله في الاخر متقدما على انفعاله عنه يلزم ان

الشيء صح

يصير

يصير الاخر المغلوب غالبا عليه وان كان بعد انفعاله عنه يلزم
ان يكون غالبا بعد ما كان مغلوبا فاذن لا بد وان يكون فعل
كل منهما في الاخر من جهة غير جهة انفعاله ولا يجوز ان يكون من
حيث المادة فاعلا لان المادة من حيث هي مادة قابلة و
القابل من حيث هو قابل لا فاعلا ولا يجوز ان يكون الفاعل هو
الصورة والكيفية هي المنكسرة لان الصورة انما تكسر بواسطة
الكيفية فيلزم ان يكون الكاسر منكسرا والمنكسر كاسرا والشئ
في حالة واحدة لا يكون غالبا ومغلوبا كاسرا ومنكسرا لان المجموع
الصورة والكيفية يكون كاسرا والمجموع ايضا يكون منكسرا
والحق ان الفاعل هو الكيفية والمنفعل المادة وبذلك يحصل
الكيفية المتوسطة بين الحار والبارد اذا امتزجا من غير دخول
صورتين فيهما ولا يلزم محال وقوله المتشابهة اي يكون تلك الكيفية
متشابهة في جميع اجزاء العناصر وقوله المتوسطة اي الكيفية المتشابهة
متوسطة بين كيفيات البسائط قال الرابع في حدوثها
اقول المبحث الرابع في حدوث الاجسام اختلف اهل العلم
في حدوث الاجسام والوجوه المحتملة بحسب الغرض اربعة
لانه اما ان يكون محدث الذات والصفات او قديم الذات و
الصفات محدث الصفات او محدث الذات قديم الصفات
وهذا الاحتمال الرابع عالم يقل به عاقل واما الاحتمالات الثلث
فقد قال بكل منها قوم اما الاول فقد قال به المسلمون والنصارى
والمجوس فانهم قالوا الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها واما
الثاني فهو قول ارسطاطاليس وثاوفرسطس وثامسطيوس
وبرقلس ومن المتاخرين ابي نصر الفارابي وابي علي بن سينا
فانهم قالوا الافلاك قديمة بذواتها وصفاتها المعينة كالمقدار
والشكل وما يجري مجراهما من الامور القارة اللازمة سوى

يكون صح

او قديم الذات صح

واليهود صح

الحركات والاوضاع فان كل واحد منها حادث ومسبوق بالآخر لا الى اول والعناصر قديمة بموادها بحسب شخصها وصورها الجسمية قديمة بنوعها وصورها النوعية قديمة بجنسها اى كان قبل صورة صورة اخرى لا الى اول لها واما الثالث وهو قول الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطاطاليس كثاليس وانكساغورس وفيثاغورس وسقراط وقول جميع الثنوية كالمانوية والايصانية والمرقيونية والماهانية فانهم قالوا الاجسام كلها قديمة بذواتها محدثة بصورها الجسمية والنوعية وصفاتها ثم هولاء اختلفوا فى تلك الذوات فافترقوا فرقتين الاول زعموا ان تلك المادة جسم ثم زعم ثاليس انه الماء لانه قابل لكل الصور ثم حصل الارض منها بالتكثيف والانجماد والنار والهواء بالتلطيف فان الماء اذا لطف صار هواء وتكونت النار من صفوة الهواء والسماء تكونت من دخان النار ويقال ان ثاليس اخذه من التورية لانه جاء فى السفر الاول منها ان الله تعالى خلق جوهرا ثم نظر اليه نظر الهيبة فذابت اجزاؤه فصارت ماء ثم ارتفع منه بخار كالدخان فخلق منه السماوات وظهر على وجه الماء زبد فخلق منه الارض ثم ارساها بالجبال، نقل صاحب الملل والنحل عن ثاليس الملطى انه قال ان المبدا الاول ابدع العنصر الذى فيه صور الموجودات والمعدومات كلها فانبعث من كل صورة موجودة فى العالم على المثال الذى فى العنصر الاول فمحل الصور ومنبع الموجودات هو ذات العنصر وما من موجود فى العالم العقلى ~~والعالم فى ذات~~ والعالم الحسى الا فى ذات العنصر صورة له ومثال عنه ثم قال ومن تصور العالم ان صور المعدومات فى ذات المبدا الاول لا بل هى فى مبدعه وهو تعالى بوحدانيته ان يوصف بما يوصف به مبدعه ثم قال

ومن العجب انه نقل عنه ان المبدع الاول هو الماء منه ابدع الجواهر كلها من السماء والارض وما بينهما فذكر ان من جموده تكونت الارض ومن انحلاله تكون الهواء ومن صفوة الهواء تكونت النار ومن الدخان والابخرة تكونت السماء ومن الاشتعال الحاصل من الاثير تكونت الكواكب فدارت حول المركز دوران المسبب على السبب بالشوق الحاصل منها اليه ثم قال وكان ثاليس الملطى انما تلقى مذهبه من المشكاة النبوية يعنى ما نقل عن التورية وقال اخرون كان الاصل ارضا فحصل الباقى من الارض بالتلطيف وزعم انكسيمايس انه الهواء فتكون من لطافته النار ومن كثافته الارض والماء وزعم ابرقليطس انه النار وتكون الاشياء عنها بالتكاثف والسماء من الدخان وقال اخرون انه البخار وتكون الهواء والنار عنه بالتلطيف والماء والارض بالتكثيف وعن انكساغورس انه الخليط الذى لا نهاية له وهو اجسام غير متناهية وفيه من كل جنس اجزاء صغار متلاقية اجزاء على طبيعة الخبز واجزاء على طبيعة اللحم وتلك الاجزاء متفرقة متحركة فمهما اجتمع تلك الاجزاء اجزاء كثيرة متماثلة التامت وصارت جسما وهذا القايل بنى على هذا المذهب انكار المزاج والاستحالة وقال بالكمون والبروز وزعم هولاء ان ذلك الخليط كان ساكنا فى الازل ثم ان الله تعالى حركه فتكون منه هذا العالم وزعم ديمقراطيس ان العالم اجزاء كثيرة كروية الشكل قابلة للقسمة الوهمية دون الانفكاكية متحركة بذواتها حركات دائمة ثم اتفق فى تلك الاجزاء ان تصادمت على وجه خاص من تصادمها على ذلك الوجه هذا العالم على هذا الشكل فحدثت السموات والعناصر ثم حدثت من الحركات السماوية امتزاجات هذه العناصر ومنها هذه المركبات وزعمت الثنوية

ان اصل العالم النور والظلمة الفرقة الثانية الذين قالوا اصل
العالم ليس بجسم هم فرقتان الفرقة الاولى الحرنانية وهم الذين
اثبتوا القدماء الخمسة البارئ والنفس والهيولى والدهر والخلاء فقالوا
البارى تعالى تام العلم والحكمة لا يعرض له سهو ولا غفلة ويفيض عنه العقل كفيض
النور عن القرص وهو تعالى يعلم الاشياء علما تاما واما النفس فانه يفيض
عنه الحيوة فيض النور عن الشمس لكنها جاهلة لا تعلم الاشياء ما لم تمارسها وكان
البارى تعالى عالما بان النفس ستميل الى التعلق بالهيولى وتعشقها
وتطلب اللذة الجسمية وتكره مفارقة الاجسام وتنسى نفسها ولما كان من شأن
البارى تعالى الحكمة التامة عمد الى الهيولى بعد تعلق النفس بها فركبها ضروبا من
التراكيب مثل السموات والعناصر وركب اجسام الحيوانات على الوجه الاكمل والذى
بقى فيها من الفساد فلذلك لا يمكن ازالته ثم انه تعالى افاض على النفس
عقلا وادراكا وصار ذلك سببا لتذكرها عالمها وسببا لعلمها بانها ما دامت
في العالم الهيولانى لم تنفك عن الآلام واذا عرفت النفس ذلك وعرفت
ان لها في عالمها اللذات الخالية عن الآلام اشتاقت الى ذلك العالم
وعرجت بعد المفارقة وبقيت هناك ابد الآبد في نهاية البهجة
والسعادة الفرقة الثانية اصحاب لا اقوام المركبات بالبسائط وهى
امور لكل واحد منها واحدى نفسه ثم تلك الامور اما ان تكون
لها ماهيات وراء كونها وحدات او لا تكون فان كان الاول
كانت مركبة لان هناك تلك الماهية مع الوحدة وكلامنا ليس في
المركبات بل في مباديها وان كان الثانى كان مجرد وحدات وهى لا بد
وان تكون مستقلة بانفسها والا كانت مفتقرة الى الغير فيكون
ذلك الغير اقدم منها وكلامنا في المبادى المطلقة فثبت ان الوحدات
امور قائمة بانفسها فان عرض الوضع للوحدة صارت نقطة فان
اجتمعت نقطتان حصل الخط وان اجتمع خطان حصل السطح و
ان اجتمع السطحان حصل الجسم فظهر ان مبدأ الاجسام الوحدات

وتوقف جالينوس في الكل قال لنا وجوه الاول
لما فرغ من تفسير المذاهب شرع في اقامة الحجج على ان الاجسام
محدثة بذواتها وصفاتها وذكر وجوها ثلاثة الاول هو الذى
اورده الامام في تصانيفه تقريره ان الاجسام محدثة لانها لو كانت
في الازل لكانت ساكنة في الازل او كانت متحركة ضرورة انحصار الجسم
في انه متحرك او ساكن وذلك لان الجسم ان كان مستقرا في مكان واحد
اكثر من آن واحد فهو ساكن وان لم يستقر كذلك فهو المتحرك واذا
لم تكن الاجسام ساكنة في الازل كانت متحركة في الازل لكن يمتنع ان
تكون متحركة في الازل اذ الحركة تقتضى المسبوقية بالغير المنافية
للازل لان ماهية الحركة حصول او بعد فناء غيره وحصول او بعد
فناء غيره يقتضى المسبوقية بالغير فماهية الحركة تقتضى المسبوقية بالغير
والازل ماهية تقتضى اللامسبوقية فبين المسبوقية بالغير التى
هى لازم الحركة واللامسبوقية بالغير التى هى لازم الازل منافاة
ومنافاة اللازمين ملزوم لمنافاة الملزومين فبين الحركة والازل
منافاة فيمتنع ان تكون الاجسام متحركة في الازل لامتناع الجمع بين المتنافيين
واذا امتنع ان تكون الاجسام متحركة في الازل تعين ان تكون ساكنة
لضرورة الحصر واما بيان بطلان اللازم فلان الاجسام لو كانت
ساكنة في الازل لم تتحرك ابدا واللازم ظاهر الفساد فانا نشاهد
الحركة في الاجسام الفلكيات والعنصريات والاجسام الامذين
عند الخصم ومن اراد تعميم الدلالة فلا بد من بيان تماثل الاجسام
اما الملازمة فلان الساكن في الازل ان كان سكونه لذاته امتنع
انفكاكه فلا يتحرك ابدا وان لم يكن سكونه لذاته يكون لغيره فذلك
الغير الذى يكون علة للسكون لا بد وان يكون موجبا قوله
الا انه لم يكن ذلك موجبا لكان مختارا بالضرورة لا جائز ان
يكون مختارا لانه لو كان مختارا لم يكن فعله قديما لان فعل المختار

محدث لامتناع اتحاد الموجود والمحدث لا يكون قديما فثبت
ان سكون الاجسام في الازل لو لم يكن لذاتها لكان للموجب ولا بد ان
يكون الموجب واجبا او منتهيا الى الواجب لانه لو لم يكن الموجب
واجبا او منتهيا الى الواجب ~~لانه لو لم يكن الموجب واجبا او منتهيا~~
~~الى الواجب~~ يلزم الدور او التسلسل وهما محالان فتعين ان يكون
واجبا او منتهيا الى الواجب وح يلزم دوام السكون بدوام موجبه
الذي هو الواجب او ما هو منتهيه الى الواجب فلا يزول السكون
ابدا فالاجسام لو كانت في الازل لم تتحرك ابدا واللازم بط فالملزوم
مثله ولما ثبت امتناع كون الجسم متحركا او ساكنا في الازل ثبت ان
الجسم يمتنع ان يكون في الازل فان قيل لو امتنع وجود الجسم في الازل لامتنع
مطلقا لاستحالة انقلاب الممتنع لذاته ممكنا لان ما بالذات يستحيل زواله
والا لجاز ان يصير الممتنع لذاته واجبا والممكن لذاته واجبا او ممتنعا وتجويز
ذلك يفضي الى انسداد باب اثبات الصانع لكن لا يمتنع وجود الجسم
مطلقا فلم يمتنع وجود الجسم في الازل قلنا الممتنع ازلا ليس الممتنع لذاته
بل الممتنع ازلا هو الممتنع لا مر غير ذاته فلا يلزم من امتناع وجود الجسم في
الازل امتناعه مطلقا فان قيل لا نم ان الجسم لو لم يكن متحركا في الازل
لكان ساكنا في الازل فان الجسم المحدد للجهات لا مكان له فلا يكون
متحركا ولا ساكنا بيان ذلك ان الحركة هو الانتقال من مكان الى مكان و
السكون هو الاستقرار في المكان الواحد فالحركة والسكون فرع
الحصول في المكان فيستحيل وصف المحدد للجهات بكونه متحركا
وبكونه ساكنا قلنا لا نم وجود المحدد للجهات ولئن سلم وجوده فلا نم
انه لا مكان له فان المكان هو البعد الموهوم الذي مر ذكره وللمحدد
مكان بهذا المعنى ولئن سلم ان المحدد لا مكان له فلا شك انه ذو وضع
وتماس لما في جوفه فلا يخلو اما ان يبقى الوضع والمماسة المعينان
له او لم يبقيا فان بقي الوضع والمماسة المعينان له فهو ساكن

والا اي وان لم يبق الوضع والمماسة المعينان له فهو متحرك فانا نعني
بالسكون بقاء الوضع والمماسة المعينين له وبالحركة ان لا يبقى الوضع
والمماسة المعينان له وعلى هذا لا نتوقف كون المحدد ساكنا او متحركا
على حصوله في مكان فان قيل لا نم انه يمتنع ان يكون الجسم في الازل
متحركا قولكم الحركة تقتضي المسبوقية بالغير المنافية للازل قلنا الازل
ينافي حركة معينة ولا ينافي حركات لا الى اول قال المصنف ان
ماهية الحركة من حيث هي منافية للازل لان الحركة ماهيتها بحسب
نوعها مركبة من امر تقضي ومن امر حصل فاذن ماهيتها متعلقة
بالمسبوقية بالغير وماهية الازل منافية لهذا المعنى فلا تجمع بينهما
ولقائل ان يقول ينبغي ان يبين ماهية الازل حتى يبين كونه منافيا
للحركة وقد فسر بعض المتكلمين الازل بنفي الاولية وفسره بعضهم
باستمرار وجوده في ازمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي
ولا شك ان كل واحدة من الحركات لا يكون ازلية على اي تفسير
يفسر به الازل اما نوع الحركة فلا يكون منافية للازل قوله ماهية
الحركة بحسب نوعها مركبة من امر تقضي ومن امر حصل قلنا لا نم ان ماهية
الحركة مركبة من امر تقضي ومن امر حصل فان نوع الحركة باق مع الامر
الذي تقضي والامر الذي فلو كان الحركة بحسب النوع مركبة من امر تقضي
ومن امر حصل لم يتحقق الحركة مع الامر المنقضي ومع الامر الحاصل
فماهية الحركة يمكن ان يوصف بالدوام واشخاصها لا يمكن فالتركب
من امر تقضي ومن امر حصل يرجع الى اشخاصها لا الى انواعها
فان انواعها لا ينافي الازلية فان قيل لا نم ان الجسم لو كان ساكنا في
الازل لم يتحرك اصلا قوله لان سكونه ان كان لذاته امتنع انفكاكه
وان كان لغيره فلا بد وان يكون واجبا او منتهيا الى الواجب فيلزم
دوام السكون بدوامه قلنا لم لا يجوز ان يكون السكون مشروطا بعدم
حادث فيزول السكون بحدوث الحادث قلنا فينافي حدوث

حصل م

الحادث وجود السكون لان نقيض الشرط مناف لوجود المشروط
فيتوقف حدوث الحادث على عدم السكون وعدم السكون متوقف
على وجود الحادث فيلزم الدور قيل لا نسلم ان الازلي لا يعدم فان القدرة
على الايجاد معنى قديم وينقطع بوجود ذلك المعنى فان الله تعالى قادر
على ايجاد العالم قبل ان وجد العالم وما بقيت تلك القادرية لان ايجاد
الموجود محال فقد عدم ذلك الازلي فانتقض ما ذكر من الدليل على ان
السكون اذا كان ازليا لا يعدم قلنا الموجود في الازل القدرة و
هي باقية ازلا وابدا والمنقطع تعلق القدرة وتعلق القدرة ليس
امرا وجوديا قال الثاني ان الاجسام ممكنة اقول الوجه الثاني
من الوجوه الدالة على ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها هو ان
الاجسام ممكنة لوجهين احدهما ان الاجسام مركبة وكل مركب ممكن
اما الصغرى فلانها مركبة اما من الهيولى والصورة واما من الجواهر
الفردة واما الكبرى فلان كل مركب مفتقر الى اجزائه التي هي غيره
وكل مفتقر الى الغير ممكن وثانيهما ان الاجسام متعددة لان كل جسم
يوجد معه جسم اخر من نوعه كالعنصريات او من جنسه كالفلكيات و
كل متعدد ممكن لان تعدد الاجسام يستلزم اختلافها ولا يكون اختلافها
لذاتها بل يكون اختلافها لعلل اخرى غير ذاتها فيكون ممكنة فثبت
ان الاجسام ممكنة وكل ممكن له سبب فالاجسام لها سبب وذلك
السبب لا يكون موجبا لان سبب الاجسام لو كان موجبا لزم
دوام جميع ما يصدر عنه بوسط او بغير وسط بسبب دوام ذاته
وهو محال اما انه لو كان موجبا لزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط
او بغير وسط فلان ذلك السبب الموجب اما حادث او قديم فان
كان حادثا يلزم حدوث الاجسام وهو المطلوب وان كان قديما يلزم
من دوامه دوام معلوله الذي هو بلا وسط ومن دوام معلوله الذي
هو بلا وسط دوام معلوله الذي هو بوسط وهلم جرا لوجوب

دوام المعلول مع دوام علته واما انه محال فلان كثيرا من الموجودات
حادث غير دائم فثبت ان سبب الاجسام لا يكون موجبا فتعين
ان يكون سبب الاجسام مختارا وكل ما له سبب مختار فهو محدث
لما عرفت ان فعل المختار يمتنع ان يكون قديما لا يقال لم لا يجوز ان
يكون السبب الموجب يوجد جسما متحركا على سبيل الدوام و
يكون تحركه شرطا لهذه الحوادث والتغيرات فلا يلزم دوام جميع
ما يصدر عنه بوسط فان بعض ما يصدر عنه بوسط يكون حادثا
غير دائم بدوامه لان شرط وجوده الحركة المتعاقبة المتجددة لا دوام
لها لانا نقول وجود هذه الحوادث ان توقف على وجود حركة و
تلك الحركة على وجود حركة اخرى وهلم جرا الى غير النهاية لزم اجتماع الحركات
التي لا نهاية لها المترتبة وضعا في الوجود معا وهو محال وان توقف
وجود هذه الحوادث على عدم حركة بعد وجودها كان الموجب
مع عدم تلك الحركة علة تامة فانه مستلزم لوجود هذا الحادث
فيلزم من دوام الموجب مع عدم تلك الحركة بعد وجودها دوام
هذا الحادث ولقائل ان يقول تحرك الجسم دائما يقتضي تلاحق
اشخاص الحركة متعاقبة لا اول لها وكل سابق معد للاحق ولا يلزم
اجتماع الحركات في الوجود معا بل بعض وجود الحركات المتعاقبة
على سبيل التعاقب وتلك الحركات المتعاقبة علل معدة لوجود
الحوادث والعلل المعدة قد لا يتوقف بقاء المعلول عليها فيبقى
بعض الحوادث بعد عدم معده وبعضها يتوقف بقاؤها على
معده فيفنى بانتفاء معده. قال الثالث الاجسام اقول
الوجه الثالث من الوجوه الدالة على ان الاجسام محدثة بذواتها
وصفاتها هو الحجة التي اعتمد عليها جمهور المتكلمين وصورتها
ان كل جسم لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو
حادث وهي مشتملة على اربع دعاوي وهي اثبات الحوادث

التي هي

وطبعا صح

وامتناع خلو الجسم منها ووجوب سبق العدم على مجموعها ووجوب
سبق العدم على ما يمتنع ان ينفك عما يجب ان يسبق عليه العدم و
صغرى القياس مشتملة على دعويين من الدعاوى الاربع وهما
الاولى والثانية وكبراه مشتملة على الاخريين قال المصنف والاول
بين اى الصغرى بينة فان الاجتماع والافتراق والحركة والسكون
والاوضاع حادثة والاجسام لا تخلو عنها قوله والثاني مبرهن
اى الكبرى مبرهنة في المبحث الرابع من الفصل الثاني من الباب
الاول من الكتاب الثاني قال احتج المخالف بوجوه اقول
احتج المخالف ~~بوجوه~~ اى القائل بان الاجسام قديمة بانها لو كانت
محدثة لكان لها مؤثر فلا يخ اما ان يكون ذلك المؤثر قديما او محدثا
والثاني لا يخ اما ان ينتهي الى مؤثر قديم اولا والثاني مح والا يلزم الدور
او التس وكلاهما مح فتعين ان يكون لها مؤثر قديم او محدث ينتهي
الى مؤثر قديم وعلى التقديرين لا بد من مؤثر قديم فذلك المؤثر القديم
لا يخ اما ان يكون جميع ما لا بد منه في كونه مؤثرا في اثاره حاصلا في الازل
اولا فان كان الثاني فيتوقف على [جميع] حادث له مؤثر فينتقل الكلام اليه
فنقول لا يخ اما ان ينتهي الى مؤثر قديم اولا فان كان الثاني يلزم الدور
او التس المحالان وان كان الاول فانتزع ذلك المؤثر في الحادث اما ان
يتوقف على شرط حادث اولا فان كان الثاني يلزم قدمه وان كان
الاول ينتقل الكلام اليه ويلزم القدم او التسلسل في حوادث
لا الى اول وهو مح وان كان الاول فلا يخ اما ان يجب مع حصوله حصول
اثاره اولا فان كان الاول يلزم من قدمه قدم اثاره ويلزم قدم
الاجسام مطلقا وهو المدعى وان كان لا يجب وكان وجوده مع
عدم تلك الاثار جائزا فلنفرض ذاته مع مجموع الامور المعتبرة في
المؤثرية تارة مع وجود تلك الاثار وتارة مع عدمها فاختصاص ذلك
الوقت بوجود ذلك الاثر دون وقت اخر اما ان يتوقف على

اختصا

اختصاصه بامر لاجله كان هو اولى بوجود ذلك الاثر فيكون ذلك
المخصص معتبرا في المؤثرية وهو ما كان حاصلا قبل ذلك فان كل ما لا بد
منه في المؤثرية ما كان حاصلا في الازل والتقدير بخلافه وان لم يتوقف
اختصاص ذلك الوقت بوجود ذلك الاثر دون وقت اخر على
اختصاصه بامر لاجله كان اولى بوجود ذلك الاثر كان تخصيص
الاحداث بذلك الوقت المعين تخصيصا بلا مخصص الثاني ان الاجسام
لو كانت حادثة لكان لها مادة لان الاجسام لو كانت حادثة لكانت
قبل حدوثها ممكنة الوجود ~~والامكان~~ والامكان يستدعي [لانه عرض] محلا ثابتا لانه
ثابت وذلك المحل لا يكون نفس الاجسام ولا امرا مباينا لها بل مقارنا
لها وهو المادة والمادة قديمة لان المادة لو كانت حادثة وكل حادث
له مادة فللمادة مادة اخرى ويلزم التس فيثبت ان المادة قديمة والمادة
لا تخ عن الصورة فالصورة ايضا قديمة فالجسم قديم الثالث الزمان
قديم لانه لو كان حادثا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا يتحقق الا
بزمان فيكون قبل وجود الزمان زمان هذا خلف والزمان مقدار
الحركة فيكون الحركة ايضا قديمة والحركة قائمة بالجسم فيكون الجسم
قديما اجيب عن الاول بان المخصص تعلق ارادة الله تع باحداثه
في ذلك الوقت فان قيل تعلق ارادة الله تعالى باحداثه في ذلك الوقت
يفتقر الى مرجح آخر فانه يمكن تعلق الارادة بالحادث في غير ذلك الوقت صح
لانه لو لم يمكن تعلق ارادة الله تعالى بالحادث في غير ذلك الوقت لكان
الله تع موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار والكلام فيه كما في الاول فيلزم
التس اجيب بان تعلق ارادة الله تعالى بالحادث في ذلك الوقت واجب
فيستغني عن المرجح قوله لو كان واجبا لكان الله تعالى موجبا بالذات
قلنا لا نم انه اذا كان تعلق الارادة واجبا يلزم ان يكون الله تعالى
موجبا بالذات وانما يلزم ذلك لو كان واجبا بذاته واما اذا كان
واجبا بارادته فلا فان قيل تخصيص الاحداث بالوقت المعين
يستدعي امتياز ذلك الوقت عن سائر الاوقات وهذا يقتضي كون

ملف صح

والسحركات كلها (?)

الاوقات موجودة قبل ذلك الحادث اجيب بان الاوقات التي يطلب
فيها الترجيح معدومة ولا تمايز بينها الا في الوهم واما ما سدى وجود
ذلك الزمان مع اول وجود العالم ولا يمكن وقوع سائر الموجودات
قبل ابتداء وجود الزمان اصلا واجيب عن الثاني وعن الثالث بان
مقدمات الوجهين غير مسلمة والامر بينه وقد سبق الاشارة الى فساد
جميع مقدمات الدليلين واعلم ان صحة الفناء على الاجسام متفرعة
على حدوثها فان ثبت حدوثها ثبت صحة فنائها والافلا والكرامية
وان اعترفوا بحدوث الاجسام قالوا انها ابدية اذ لو عدمت
الاجسام بعد وجودها فعدمها بعد وجودها اما ان يكون باعدام
فاعل معدم او بطريان ضد او زوال شرط والثلاثة باطلة فالقول
بعدم العالم بعد وجوده بح وقد سبق الكلام فيه تقريرا وجوابا
ولا باس باعادته واما قلنا انه لا يجوز ان يعدم بالاعدام لان الاعدام
ان كان امرا وجوديا لم يكن ذلك الوجود عين عدم العالم والالكان
الوجود على العدم بل غايته انه يقتضي عدم الجوهر فيكون ذلك
اعداما بالضد فيكون هو الامر الثاني لا الاول وان لم يكن وجوديا
كان عدما محضا فيمتنع اسناده الى المؤثر لانه لا فرق في العقل بين
ان تعالى لم يفعل البتة وبين ان تعالى فعل العدم والا فيكون احد
العدمين مخالفا للثاني فيكون لكل واحد من العدمين تعين وثبوت
فيكون للعدم ثبوت هذا خلف واما قلنا انه لا يجوز ان يعدم بحدوث
الضد لوجهين احدهما ان حدوث الضد يتوقف على انتفاء الضد
الاخر فلو كان انتفاء الضد الاخر معللا بحدوث هذا الضد لزم الدور
وهو مح وثانيهما ان التضاد حاصل من الجانبين فليس انتفاء احدهما
بالاخر اولى من العكس فاما ان ينتفي كل واحد منهما بالاخر وهو مح لان
المؤثر في عدم كل واحد منهما وجود الاخر والمؤثر حاصل مع الاثر فلو
حصل العدمان معا لحصل الوجودان معا فيكونان موجودين معدومين معا

وهو مح او لا ينتفي واحد منهما بالاخر فيلزم اجتماع الضدين واما
قلنا انه لا يجوز ان يكون لزوال شرط لان ذلك الشرط لا يكون الا عرضا
فيكون الجوهر محتاجا الى العرض وكان ذلك العرض محتاجا الى الجوهر
فيلزم الدور وهو مح اجيب بانه لم لا يجوز ان يعدم باعدام الفاعل قوله
الاعدام اما ان يكون امرا وجوديا او لا يكون قلنا هذا يقتضي ان
لا يعدم الشيء البتة لانه تعالى اذا اعدم الشيء فهل تجدد امر او لم يتجدد
فان لم يتجدد فهو لم يعدم وان تجدد فالمتجدد عدم او وجود لا جائز
ان يكون عدما لانه لا فرق بين ان تعالى لم يتجدد وبين ان تجدد العدم
والا فاحد العدمين يخالف الاخر وهو مح وان كان وجوديا كان ذلك
حادثا لوجود اخر لا عدما للوجود الاول سلمنا فساد هذا القسم
فلم لا يجوز ان يفنى بحدوث الضد قوله في الوجه الاول حدوث
الحادث يتوقف على عدم الباقي قلنا سلمنا لا نم فان عندنا عدم
الباقي معلول الحادث والعلة لا تمتنع انفكاكها عن المعلول لكن لا
حاجة لها الى المعلول قوله في الوجه الثاني المضادة مشتركة بين
الجانبين قلنا لم لا يجوز ان يكون الحادث اقوى لحدوثه وان لا نعرف كيفية
لمية كون الحدوث سببا للقوة سلمنا فساد هذا القسم لكن لم لا يجوز
ان يعدم الجسم لانتفاء شرطه وبيانه ان العرض لا يبقى والجوهر ممتنع
الخلو عنه فاذا لم يخلق الله مع العرض افنى الجوهر قوله انه يلزم الدور
قلنا لم لا يجوز ان يتعالى الجوهر والعرض بلا زمان وان لم يكن احدهما
محتاجا الى الاخر كما في المتضايفين ومعلولي علة فاذا لم يوجد احد
المتلازمين عدم الاخر هذا ما قاله الامام في المحصل قال صاحب تلخيص
المحصل فيه فذهب الكرامية ان العالم محدث ويمتنع الزوال
واليه ذهب الجاحظ وقالت الاشعرية وابو علي الجبائي بجواز
فناء العالم عقلا وقال ابو هاشم انما يعرف ذلك بالسمع ثم ان الاشعرية
قالوا انه يفنى من جهة ان الله تعالى لا يخلق الاعراض التي تحتاج

اوصح

تعالى صح

ان صح

كالجنب (?) صح

كيفا صح

واحدة صح

الجواهر الى وجودها اما القاضي ابو بكر فقال في بعض المواضع ان
الفاعل المختار يفنى بلا واسطة ومثله قال محمود الخياط وقال في
موضع اخر ان الجوهر يحتاج الى انواع من كل جنس من اجناس الاعراض
ما دام لم يخلق الله نوعا كان انعدم الجوهر وقال امام الحرمين مثل ذلك
وقال بعضهم ادام لم يخلق البقاء وهو عرض انعدم الجوهر وبه قال
الكعبي وقال ابو الهذيل كما انه قال كن فكان يقول افن فيفنى وقال
ابو علي وابو هاشم الله يخلق الفناء فهو عرض فيفنى جميع الاجسام انه
وهو لا يبقى وابو علي يقول انه يخلق لكل جوهر فناء والباقون قالوا
ان فناء واحدا يكفي لافناء الكل فهذه مذاهبهم وقول الامام في الاعدام
انه باطل لانه لا فرق بين ان تعالى لم يفعل الله وبين فعل العدم ليس
بشيء ولكن لان الفرق بينهما حاصل في بديهة النظر فان القول بان
لم يفعل حكم بالاستمرار على ما كان وبعدم صدور شيء عن الفاعل والقول
بانه فعل العدم حكم بتجدد العدم بعد ان لم يكن وبصدوره عن فاعله
وتمايز العدمين يكون بانتسابهما الى وجودين او بانتساب احدهما دون
الاخر قوله وجواب الوجه الثاني من ابطال الاعدام بطريان الضد وهو ان
التضاد حاصل من الجانبين على السواء فيجوز كون الحادث اقوى
وان كنا لا نعرف لمتيته ليس بجواب بل الجواب ما قلنا ~~القائل صاحب~~
~~الملخص المحصل~~ ان الحادث اقوى لترجح الموجد على المبقي واما ابطال
الاعدام بسبب انتفاء الشرط وان الشرط لا يكون الا عرضا فدعوى
مجردة فان من الجائز ان يكون شرط غير العرض كما يكون الجوهر الذي
هو المحل شرطا لايجاد الاعراض فيه وايضا يجوز ان يكون الشرط
لا جوهرا ولا عرضا بل امرا عدميا وقد مر بيان جواز الاشتراط به و
زوال ذلك الامر يقتضي انعدام المشروط وبيان الامام رحمه الله كون
العرض شرطا في الاعدام بان العرض لا يبقى والجوهر يمتنع الخلو عنه
فينعدم بانعدامه ليس مما يفيد مع هؤلاء الخصوم لان الكرامية

لكن صح
ان يقال صح
مثال صح

لا يقولون بذلك كالمعتزلة واما الزامهم الدور بسبب احتياج الجوهر
الى العرض فبطل لان الدور يكون اذا كان المحتاج اليه محتاجا فيما يحتاج
اليه من جهة ما هنا ليس كذلك فان احتياج الجوهر الى عرض ما لا بعينه لا الى عرض
معين والعرض المعين محتاج الى جسم بعينه فلا يلزم منه الدور وجواب
الامام بتجويز التلازم من غير احتياج لاحدهما الى الاخر ليس بمفيد ههنا
فان العرض محتاج في وجوده الى الجسم والتلازم وان كان باحتياج
كل واحد من المتلازمين الى عين الاخر محالا لكنه من غير احتياج احدهما الى
الاخر او الى ما يتعلق بالاخر ليس بمعقول فان ذلك يكون مصاحبة
اتفاقية وهي لا تقتضي امتناع الانفكاك وايراد المثال بالمتضايفين
على الوجه المشهور غير صحيح فان اضافة كل واحد منهما محتاجة في
الوجود الى ذات الاخر لا الى اضافته ومعلولا علة واحدة يحتاج كل
واحد منهما الى علة الاخر فليس فيهما عدم الاحتياج مطلقا من غير لزوم
الدور قال الخامس في تناهي الاجسام اقول المبحث الخامس في
تناهي الاجسام الابعاد الموجودة في الخارج متناهية سواء فرضت
في خلاء او في ملاء وخلافا للهند لنا انا اذا فرضنا خطا غير متناه وفرضنا
خطا اخر متناهيا موازيا للاول فاذا مال الخط المتناهي من الموازاة
الى المسامتة فلا بد من نقطة تكون اول نقط المسامتة ويكون الخط
الذي فرض غير متناه منقطعا بتلك النقطة التي فرض انها اول نقطة
المسامتة لان الخط الذي فرض انه غير متناه لو لم ينقطع بتلك النقطة
لكان وراء تلك النقطة التي فرض انها اول نقطة المسامتة شيء من الخط
فيكون اول المسامتة مع ما فوقها لان المسامتة مع الفوقانية قبل
المسامتة مع التحتانية مما فرضناه اول نقطة المسامتة لا يكون اول
نقطة المسامتة هذا خلف واحتج الهند بان كل جسم فما وراءه متميز مشار اليه
حسا لان العقل الصريح يشهد بان الطرف الذي يلي القطب الجنوبي
غير الذي يلي القطب الشمالي وكل ما كان كذلك لم يكن عدما محضا لان

الى المحتاج صح
اما صح
فينقطع الخط بتلك النقطة ويكون الخط الذي فرضناه غير متناه متناهيا هذا خلف صح

العدم المحض لا خصوصية فيه ولا تحقق فكيف يحصل الامتياز فيكون
موجودا ولا شك انه يكون مشارا اليه اشارة حسية فيكون جسمانيا
والجسماني لا ينفك عن الجسم قلت ان ما وراء كل جسم جسم آخر لا الى نهاية
ممتنع فان خارج العالم لا يتميز فيه جانب عن جانب وان الحكم بهذا التميز
للوهم لا للعقل فالتميز وهم محض وليس بثابت فان الحكم بان التميز في
الخارج كاذب فان ما لا وجود له اصلا لا امتياز فيه اصلا قال
الفصل الثاني في المفارقات اقول لما فرغ من الفصل الاول في
الاجسام شرع في الفصل الثاني في المفارقات وذكر فيه سبعة مباحث
الاول في اقسامها الثاني في العقول الثالث في النفوس الفلكية الرابع
في تجرد النفوس الناطقة الخامس في حدوث النفس السادس في
كيفية تعلق النفس بالبدن السابع في بقاء النفس المبحث الاول
في اقسام الجواهر المفارقة عن المادة اي التي ليست بجسم ولا جسماني الجواهر
الغايبة عن الحواس الانسانية اما ان تكون مؤثرة في الاجسام او مدبرة
في الاجسام او لا تكون مؤثرة ولا مدبرة لها والاول اي الجواهر الغايبة
المؤثرة في الاجسام هو العقول السماوية والملاء الاعلى وفي عرف حملة
الشرع والثاني اي الجواهر الغايبة المدبرة للاجسام ينقسم الى علوية
تدبر الاجرام العلوية اي الفلكية وهي النفوس الفلكية عند الحكماء و
الملائكة السماوية عند اهل الشرع والى سفلية تدبر العالم العناصري وهي
اما ان تكون مدبرة للبسائط العنصرية النار والهواء والماء والارض
وانواع الكائنات وهم يسمون ملائكة الارض واليهم اشار صاحب
الوحي صلى الله عليه وسلم وقال جاءني ملك البحار وملك الجبال وملك
الامطار وملك الارزاق واما ان تكون مدبرة للاشخاص الجزئية ويسمى
نفوسا ارضية كالنفوس الناطقة والثالث اي الجواهر الغايبة التي
لا تكون مؤثرة في الاجسام ولا مدبرة لها ينقسم الى خير بالذات وهم
الملائكة الكروبيون عند اهل الشرع والى شرير بالذات وهم الشياطين

العقول

فهما هو

حملة العرش

والى مستعد للخير والشر وهم الجن وظاهر كلام الحكماء ان الجن والشياطين
هم النفوس البشرية المفارقة للابدان ان كانت شريرة كانت شديدة
الانجذاب الى ما شاكلها من النفوس البشرية فتتعلق ضربا من
التعلق بابدانها وتعاونها على افعال الشر فذاك هو الشيطان وان
كانت خيرة كان الامر بالعكس واكثر المتكلمين لما انكروا الجواهر
المجردة كما اشير اليه في الفصل الاول من الباب الاول من الكتاب
الاول قالوا الملائكة والجن والشياطين اجسام لطيفة قادرة
على التشكل باشكال مختلفة واوائل المعتزلة انكروها لانها ان كانت
لطيفة وجب ان لا تكون قوية على شيء من الافعال وان تفسد تراكيبها
بادنى سبب وان كانت كثيفة وجب ان نشاهدها والا لامكن ان
تكون بحضرتنا جبال ولا نراها واجيب بانه لم لا يجوز ان تكون لطيفة
بمعنى عدم اللون لا بمعنى رقة القوام ولئن سلم انها كثيفة لكن لا نسلم
انه يجب ان نراها لان رؤية الكثيف عند الحضور غير واجب
ونقل عن المعتزلة انهم قالوا الملائكة والجن والشياطين متحدون
في النوع ومختلفون باختلاف افعالهم اما الذين لا يفعلون الا الخير
هم الملائكة واما الذين لا يفعلون الا الشر هم الشياطين واما الذين
يفعلون تارة الخير وتارة الشر فهم الجن ولذلك عد ابليس تارة في
الملائكة وتارة في الجن قال المص هذا التقسيم الذي ذكرته على
الوجه المذكور مما استنبطته من فوائد الانبياء والتقطته من فوائد
الحكماء واحاطة العقل بها من طريق الاستدلال لعلها من المحال كما قال
الله تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو قال الثاني في العقول
اقول المبحث الثاني في العقول وهم اعظم الملائكة واول
المبدعات وهي الموجودات الممكنة التي لم يسبق وجودها عدم
زماني كما روي انه صلى الله عليه وسلم اول ما خلق الله العقل واقوى
ما استند الحكماء به على وجود العقل وجهان الاول ان الافلاك

طين

قبيل هو

اي الجواهر المجردة التي هي مؤثرة في الاجسام قال الحكماء العقول هو

ممكنة لانها مركبة وكل مركب ممكن والموجود الممكن له موجد قريب الى
الذي لايكون بينه وبين المعلول واسطة والموجد القريب للافلاك
لايكون البارى تعالى لانه واحد حقيقي والواحد الحقيقي لايصدر
عنه المركب ولايجوز ان يكون الموجد القريب للافلاك جسما اخر لان
الجسم الاخر ان احاط بالافلاك لتقدم وجوده على وجود الافلاك
لان المحيط الذي هو علة يجب ان يكون متقدما بالوجود على وجود
المحاط ووجوبه ووجود المحاط وعدم الخلاء في باطن
المحيط متقارنان فان عدم الخلاء داخل المحيط امر يقارن اعتباره
اعتبار وجود المحاط بحيث لايتصور انفكاكه عنه فيكون عدم
الخلاء الذي هو مع المحاط المتاخر عن المحيط متاخرا عن المحيط فاذا
اعتبر بتشخص المحيط العلة كان معه للمحاط المعلول امكان وجود
لان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخص المعلول
واما الوجود والوجوب فبعد وجود المحيط ووجوبه فلا يخلو اما
ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوب المحيط او غير واجب مع
وجوده فان كان واجبا مع وجوده كان الملاء المحاط واجبا
مع وجوب المحيط لان عدم الخلاء داخل المحيط يقارن اعتباره
اعتبار وجود الملاء المحاط لكن قد بينا ان الملاء المحاط لايكون
واجبا مع وجوب المحيط فلزم ان يكون عدم الخلاء داخل المحيط
ايضا غير واجب مع وجوب المحيط فيكون عدم الخلاء ممكنا مع
وجوب المحيط فيكون الخلاء ممكنا لذاته وهو محال لما بينا ان الخلاء
ممتنع لذاته وان كان الجسم الاخر الذي هو موجد قريب للافلاك
احاطت الافلاك به لزم ان يكون الخسيس الضعيف الصغير علة
للشريف القوي العظيم وهو محال فان الوهم لايذهب الى ان
الاشرف والاقوى والاعظم معلول بالخسيس الضعيف الصغير
ولان الجسم مطلقا لايجوز ان يكون علة لجسم اخر سواء كان احدهما

محيطا بالاخر اولا وذلك لان الجسم انما يوثر في قابل له وضع بالنسبة
اليه وذلك لان الجسم يفعل بصورته لان الجسم انما يكون فاعلا من
حيث هو موجود بالفعل فان ما لايكون موجودا بالفعل لايفعل والصورة
لان المادة انما تكون الجسم موجودا بها بالقوة والفعل الصادر
عن صورة الجسم انما يصدر عنها بمشاركة الوضع لان الصورة
انما تقوم بمادتها فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها بواسطة تلك
المادة فيكون بمشاركة الوضع ولذلك كان النار لاتسخن اي شي
اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها وكان له وضع خاص بالنسبة اليها
وكذلك الشمس لاتضي كل شي بل ما كان مقابلا لجرمها فاذن الجسم
انما يوثر بصورته في قابل له وضع بالنسبة اليه فان الفاعل لما احتاج
لمشاركة الوضع لايمكن ان يكون فاعلا لما لا وضع له والا لكان
فاعلا من غير مشاركة الوضع وما يكون علة لجسم يجب ان يكون علة
لجزئيه اي المادة والصورة اولا فلو كان الجسم علة للجسم يلزم
ان يكون اولا علة لجزئيه الهيولى والصورة ولا يوثر الجسم في
الهيولى ولا في الصورة اذ ليس للهيولى وضع قبل الصورة
ولا للصورة تعين قبل الهيولى فان الهيولى والصورة قبل الاتحاد
لا وجود لهما فضلا عن ان يكون لهما وضع فلا يوثر الجسم في
الجسم ولا يكون الموجد القريب للافلاك ما يتوقف فعله على
الجسم اعني النفس ولا الصورة ولا الاعراض القائمة بالجسم
لما ذكرنا وكذلك الهيولى لايكون موجدة للافلاك فالموجد للافلاك
جوهر عقلي مجرد مستغني عن المادة وهو العقل الثاني الصادر
من الله تعالى اولا لايكون الا واحدا بسيطا لانه تعالى واحد من
جميع الجهات فالصادر عنه اولا لايكون الا واحدا بسيطا ولا يجوز
ان يكون الواحد البسيط هو العرض لانه لايتقدم على الجوهر
الصادر عنه اولا علة لما عداه من الممكنات ولا يجوز ان

يكون ذلك الواحد الصادر جسما لان الصادر الاول علة لما عداه و
الجسم لا يكون علة لغيره من الجواهر لما سبق ولا يجوز ان يكون الصادر
الاول هيولى ولا صورة لانه لو كان الصادر احدهما لكان احدهما علة
للاخرى او واسطة مطلقة للاخرى واللازم بط اما الملازمة فلتقدم احدهما
على الاخرى بالسببية وليس كذلك ولان الهيولى قابلة للصورة فلا يكون
علة فاعلة لها وتعين الصورة مستفاد من الهيولى فيكون الهيولى
متقدمة على تعين الصورة وفاعلية الصورة موقوفة على تعينها فلا
يصدر الهيولى عن الصورة والا يلزم ان يتقدم تعين الصورة على
الهيولى المتقدمة عليه ولا يجوز ان يكون الصادر الاول ما يتوقف
فعله على الجسم اعني النفس موقوف على الجسم فلو كان الصادر
الاول النفس لكان سابقا على الجسم في تاثيره لان الصادر الاول علة
لما عداه ولا يجوز ان يكون سابقة في تاثيرها على الجسم اذ لا سبق
للمشروط في تاثيره لانه بما فرض لاحقا اعني الجسم فالصادر الاول هو
العقل لان الصادر الاول هو الممكن والممكن اما عرض واما جوهر والجوهر
اما جسم او هيولى او صورة او نفس او عقل اذ ابطل ان يكون الصادر
الاول ما عدا العقل تعين ان يكون هو العقل ضعيفان اما الاول فلانه
ان الخلاء ممتنع لذاته لانه لو كان الخلاء واجبا لذاته ينافي كون ما معه
اعني وجود المحاط واجبا بغيره وللقائل ان يقول ان اردتم بقولكم
ان كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كون عدم الخلاء واجبا لذاته
ى كون ما معه اعني المحاط واجبا بغيره انه ينافي كونه واجبا بغيره
الذي هو المحيط فمسلم لكن لا يلزم من تعدد انتفاء الاول في المنافيان
لجواز ان يكون صدق الثاني بانتفاء تعدد انتفاء وجوبه بالمحيط
لا بانتفاء وجوبه بالغير فان نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم و
ان اردتم بقولكم ان كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كون ما
معه اعني المحاط واجبا بغيره انه ينافي كونه واجبا بغيره مطلقا

فلا نسلم المنافاة بينهما فان وجوب المحاط بغير المحيط لا يستلزم امكان
الخلاء اذ لم يكن المحيط علة للمحاط فان الخلاء لا يفرض بارتفاع المحاط
مطلقا بل انما يفرض بارتفاع المحاط من حيث هو محاط فالخلاء بان يفرض
محيط لا حشو له لينفرض الابعاد التي هي الخلاء فان العدم المحض
ليس بخلاء واذا لم يكن امكان الخلاء لازما لوجوب المحاط بالغير لم
يكن امتناعه بالذات منافيا لوجوبه بالغير وقولنا الخلاء ممتنع لذاته
ليس معناه ان للخلاء ذاتا يقتضي امتناعه بل معناه ان تصوره يقتضي
امتناعه ولا يتصور الخلاء الا ان يفرض محيط لا حشو له لينفرض
الابعاد فيتصور منه الخلاء والحق انه يجوز ان يصدر الجسم من الله
تعالى لانه فاعل مختار كما سنبين فيجوز ان يصدر منه اكثر من واحد
واما الثاني فكذلك لانه لا يلزم ان يكون الصادر الاول هو العقل لانه
فاعل مختار ثم قالوا للعقل وجود من المبدأ الاول زائد على الماهية
ووجوب بالنظر اليه وامكان من ذاته ويعقل لمبدأه وهو البارئ تعالى ويعقل لذاته ففيه
ستة جهات ماهية وامكان ووجود ووجوب وتعقل للمبدأ و
تعقل لذاته فيكون بذلك سببا لعقل اخر ونفس وفلك يشتمل على
مادة وصورة جسمية وصورة نوعية ويصدر من العقل الثاني على
هذا الوجه عقل ثالث وفلك ثان ونفس ثانية وهلم جرا الى العقل
العاشر المسمى بالعقل الفعال هو المؤثر في العالم العنصري المفيض
للارواح البشرية والقلم يشبه ان يكون هو العقل الاول لقوله عليه
السلام اول ما خلق الله تعالى القلم فقال له اكتب فقال ما اكتب
فقال القدر ما هو كان وما هو كائن الى الابد واللوح هو الخلق الكلي
ويشبه ان يكون العرش او متصلا به لقوله عليه السلام ما من مخلوق
الا وصورته تحت العرش قال فرع لما كانت اقول
هذا فرع على وجود العقل لما كانت العقول جواهر مجردة لم يكن
حادثة ولا فاسدة وكانت العقول منحصرة انواعها في اشخاصها

اي لا يوجد من كل نوع منها الا شخص
واحد لما سبق من تحقق المعنى
ان تكثر اشخاص النوع
الواحد لا يكون
الا بالمادة
صح

اي لا العدم او لو امكن عليها الفساد لاحتاجت
الى مادة لان القابل للفساد لا يمكن ان يكون هو
العقل لما سبق من ان القابل يجب وجوده مع
المقبول والعقل لا يبقى مع فساده فلابد ان
يكون له مادة تقبل
صح

جامعة لكمالاتها بالفعل لما سبق من مذهب الحكماء وان مقابل هذه
الامور الاربعة اى الحدوث والفساد بعد الوجود وتعدد اشخاص
النوع وعدم حصول الكمالات بالفعل لا يكون الا ماله مادة لان
مذهبهم ان الحادث مادى وان ما يفسد بعد الوجود مادى وان
كل نوع له اشخاص كثيرة مادى وان ما لا يكون كمالاتها حاصلة بالفعل
مادى وكانت العقول عاقلة لذواتها ولجميع الكليات غير مدركة
للجزئيات كما سياتى تقريرها فى المبحث الرابع من هذا الفصل قال

المبحث الثالث فى النفوس الفلكية اقول المبحث الثالث فى النفوس الفلكية
احتج الحكماء بان حركات الافلاك على سبيل الاستدارة غير طبيعية
لانها لو كانت طبيعية لكان المط بالطبع مهروبا بالطبع واللازم بط
فانه يستحيل ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا بالطبع بيان الملازمة
ان كل ما يتوجه اليه الحركة المستديرة يكون هو كل التوجه اليه فلو كانت
طبيعية يلزم ان الحركة الواحدة يطلب بالطبع ما يهرب عنه بالطبع
ويكون طالبا بحركة واحدة وضعا ما بالطبع فى موضعه وهو بارك له
هارب عنه بالطبع لا يقال لم لا يجوز ان يكون المطلوب بالطبع نفس
الحركة فيكون نفس الحركة دائما مطلوبة بالطبع غير هارب عنها لانا
نقول الحركة ليست من الكمالات الذاتية بل ابدا يطلب لغيرها فان المتحرك
الذى هو قار الذات لا يقتضى لذاته ما لا قرار له فى ذاته لان مقتضى
الشى لذاته يدوم بدوامه وما لا قرار له فى ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام
شى له قرار فالمتحرك القار انما يقتضى الحركة لا لذاتها بل لشى اخر يحصل
بها ويكون ما يقتضيه لذاته ذلك المتحرك هو ذلك الشى لا الحركة فالحركة
ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها وايضا فان الحركة لذاتها تقتضى
التادى الى الغير فيكون المط بها ذلك الغير ولا يجوز ان يكون
قسرية لان القسر انما يكون على خلاف الطبع وحيث لا طبع فلا قسر
ولان القسر انما يكون على موافقة القاسر فى الجهة والسرعة والبطوء

هو التوجه اليه صح

يكون صح

وليس كذلك فان القسر انما يتصور للمحاط بالنسبة الى المحيط وحركة المحاط
تخالف حركة المحيط فى الجهة والسرعة والبطوء فحركات الافلاك على
الاستدارة ارادية فان الحركة منحصرة فى الطبيعية والقسرية والارادية
وقد بطل الاولان فتعين الثالث فللافلاك محركات مدركة والمحركات
المدركة اما متخيلة او عاقلة لان المدرك ان كان ادراكه للجزئى فهو المتخيل
وان كان ادراكه للكلى فهو العاقل والاول باطل لان الحركة الصادرة عن
التخيل اى الادراك للامر الحسى تكون الداعى اليه انجذب ملايم او دفع
منافر والذى يجذب الملايم هو الداعى الشهوانى والذى يدفع المنافر
هو الداعى الغضبى والاغراض الجزئية الحسية لا تخرج عن هذين ولا يجوز
ان تكون لداع شهوانى او غضبى لان الشهوة والغضب يختصان
بالجسم الذى ينفعل ويتغير من حال ملائمة او بالعكس والافلاك لا تنخرق
ولا تنمو ولا تذبل ولا تتخلخل ولا تتكاثف ولا تتكون ولا تفسد ولا تستحيل
لما سبق فلا يتغير الاجرام السماوية من حال ملائمة الى حال تخالفها فلا
يكون لها شهوة ولا غضب فلا تكون حركاتها لداع شهوانى او غضبى
فلا يكون غرضها امرا حسيا تخيليا فتعين ان يكون غرضها امرا عقليا فلا
تكون المحركات المدركة متخيلة فتكون عاقلة وليست المحركات العاقلة
هى المبادى القريبة للتحريك اى لا تكون المحركات العاقلة مباشرة
للتحريك فان حركات الافلاك جزئية متجددة منقضية والحركات
الجزئية المتجددة المنقضية منبعثة عن ارادات جزئية تابعة لادراكات
جزئية لا تكون للعاقلة المجردة عن المواد بل تكون لقوى
جسمانية فايضة عن المحركات العاقلة المجردة على اجرام الافلاك
شبيهة بالقوى الجسمانية الحيوانية الفايضة عن نفوسنا
على ابداننا وتسمى تلك القوى الجسمانية الفايضة على اجرام
الافلاك نفوسا جزئية منطبعة فى الافلاك وتلك المحركات العاقلة التى
هى جواهر مجردة مدركة للكليات عاقلة والمشهور عند الحكماء ان

كما عرفت ان الحركة الارادية انما تصدر عن قوة مدركة صح

الجزئى

الى حال غير ملائمة صح

صح

مواد صح

نفوسا مجردة صح

الافلاك عادية عن الحواس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب
اذ المقصود منها جلب المنافع ودفع المضار وهما محالان على الافلاك
لانهما تختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال الى حال غير ملائمة الى ملائمة
قال الرابع في تجرد النفوس اقول المبحث الرابع في
تجرد النفوس الناطقة وهو مذهب الحكماء وحجة الاسلام الغزالي من
اصحابنا ويدل على تجرد النفوس اي على انها ليست بجسم ولا جسماني
العقل والنقل اما العقل فمن وجوه الاول ان العلم بالله تعالى وسائر
البسائط كالنقطة والوحدة والبسائط التي تألف عنها المركبات
لا ينقسم لانه لو انقسم العلم بالبسائط فجزء العلم بالبسائط ان كان
علما بذلك البسيط كان الجزء مساويا للكل وكان العلم الواحد علمين
وهو ممتنع وان لم يكن جزء العلم بالبسيط علما به فمجموع اجزاء العلم
التي ليست بعلم به ان لم يستلزم امرا زائدا على الاجزاء فكذلك اي
يكون محالا لانه يلزم ان لا يكون العلم بذلك المعلوم علما به هف
وان استلزم مجموع اجزائه التي ليست بعلم به امرا زائدا على
الاجزاء فذلك الزائد ان كان منقسما عاد التقسيم فيه بان نقول
جزء ذلك الزائد ان كان علما به لزم ان يكون الجزء مساويا للكل و
كان العلم الواحد علمين وان لم يكن جزء ذلك الزائد علما به فمجموع
اجزاء ذلك الزائد ان لم يستلزم امرا زائدا على الاجزاء فكذلك مح
لانه يلزم ان لا يكون العلم بذلك المعلوم علما به هف وان استلزم
امرا زائدا فينتقل الكلام الى الزائد ويتسلسل او ينتهي الى ما ليس بمنقسم
فثبت ان العلم بالبسيط غير منقسم فمحل ذلك العلم غير منقسم
والا يلزم انقسام ذلك العلم الغير المنقسم فان انقسام المحل
يستلزم انقسام الحال فثبت ان محل العلم غير منقسم وكل
جسم وجسماني منقسم فمحل العلم ليس بجسم ولا جسماني والعرض
عليه بانا لا نم ان محل العلم بالبسيط الذي لا ينقسم ان كان جسما

اوجسمانيا يلزم من انقسامه انقسام العلم الذي لا ينقسم قوله
لان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال قلنا لا نم فانه منقوض
بالنقطة فان محلها الخط الذي هو منقسم ولا يلزم من انقسام محلها
انقسامها ولئن سلم انه يلزم من انقسام المحل انقسام العلم فلم
انه لا يجوز انقسام العلم قوله لو انقسم العلم لكان جزؤه اما ان يكون
علما بذلك الشيء او لا يكون قلنا نختار ان جزء العلم علم بذلك الشيء
قوله يلزم ان يكون الجزء مساويا للكل في الماهية او في جميع العوارض
والثاني ممنوع الا ان يقيموا الدليل على ان جزء العلم اذا كان
متعلقا بكل ما يتعلق به كلية العلم يستحيل ان يكون مخالفا له في شيء
من العوارض ولكنهم ما فعلوا ذلك الى الآن والاول مسلم ولا امتناع
فيه فان الجسم البسيط كالماء وغيره من البسائط منقسم الى ما يساويه
في الماهية وللقائل ان يقول انقسام المحل انما يوجب انقسام الحال
اذا كان حلول الحال فيه من حيث هو ذلك المحل لا من حيث لحوق
طبيعة اخرى فاما اذا كان حلول الحال فيه من حيث لحوق طبيعة
اخرى كان انقسام المحل لا يوجب انقسام الحال والعلم انما يحل
العالم من حيث هو ذلك العالم لا من حيث هو لحوق طبيعة اخرى
فيلزم من انقسامه انقسام الحال فيه واما النقطة فانما تحل في الخط
لا من حيث هو خط بل من حيث هو متناه فلا يوجب انقسام الخط
انقسام النقطة لان حلول النقطة فيه من حيث التناهي لا من حيث
الذات واما الوحدة فهي من الاعتبارات العقلية وليست بموجودة
في الخارج بل او يعتبره العقل في الشيء من حيث هو غير منقسم واما
انقسام العلم الى اجزاء مساوية للعلم فلا ينافي الغرض وذلك لانه
لا بد في العلم المنقسم من جزء غير منقسم بالفعل والا لكان العلم في
مقومات غير متناهية بالفعل ضرورة حصول المقومات عندما يقوم
بها بالفعل وهو ممتنع ومع لزوم المح لما خط حاصل لان كل كثرة سواء

الخط انقسام النقطة الحالة فيه وكذلك الوحدة فانه لا يلزم من انقسام صح

قلنا يلزم ان يكون الجزء مساويا للكل صح

وكيا صح
حصول صح

وغير متناهية

كانت متناهية فهما واحد بالفعل لان الكثرة لا يتحقق بدون الآحاد
فلا بد في اجزاء العلم من واحد بالفعل والواحد بالفعل من حيث
هو واحد بالفعل لا ينقسم فمحله الذي هو عاقله اعني النفس الناطقة
لا ينقسم والا لزم الانقسام الواحد بالفعل الذي هو غير منقسم لان
انقسام المحل يوجب انقسام الحال قال الثاني العاقل اقول
الوجه الثاني من الوجوه الدالة على تجرد النفس الناطقة العاقل
قد يدرك السواد والبياض معا فان العالم بمضادة السواد والبياض
لا بد وان يكون بعينه عالما بمضادتهما لا بد وان يحصل فيه ماهيتهما
فلو كان العاقل الذي هو محل العلم بالسواد والبياض جسما او جسمانيا
لزم اجتماع السواد والبياض في جسم واحد وهو محال لامتناع اجتماع
الضدين ومنع بان صورة السواد وصورة البياض العقليتين لا
تضاد بينهما فان التضاد بين عيني السواد وعيني البياض والصورة
العقلية لا تساوي ماله الصورة في اللوازم بل تخالفه في كثير من اللوازم
ونوقض ايضا هذا الوجه بتصور هذا السواد وهذا البياض فان
المدرك لهما لكونهما جزئيين هو الجسم او الجسماني دون النفس مع عدم
التضاد بينهما وللقائل ان يقول ان المدرك لهذا السواد وهذا
البياض هو النفس لا الجسم ولا الجسماني وان كانا منقسمين في الجسم
او الجسماني قال الثالث لو كان العاقل جسما اقول
الوجه الثالث لو كان العاقل جسما مثل قلب او دماغ او غيرهما
لزم تعقل العاقل للعضو المذكور دائما او لزم لا تعقله دائما و
اللازم بط لان تعقل العاقل لذلك العضو ينقطع اي في بعض
الاوقات بيان الملازمة ان تعقل العاقل لذلك العضو انما يكون
بمقارنة صورته له فلا يخلو اما ان تكون الصورة الحالة في مادة
ذلك العضو كافية في تعقله او لا فان كانت كافية لزم تعقله دائما
لان صورة ذلك العضو دائما مقارنة له ودائما لانه او لم يكن صورة

كان يعقله دائما

ذلك العضو كافية في تعقله له لحصول صورة اخرى مماثلة لصورة
ذلك العضو لكن حصول صورة اخرى مماثلة لها محال لانه لو حصل صورة
اخرى للعاقل مماثلة لصورة العضو لكانت تلك الصورة مقارنة
لمحل العاقل لان مقارن العاقل مقارن لمحله لكن يمتنع ان يقارن
المحل صورة اخرى مماثلة لصورته لامتناع اجتماع صورتين متماثلتين
في مادة واحدة قال المص وهذا الوجه ضعيف لانا لا نم انه اذا لم يكن
صورة ذلك العضو كافية في التعقل يلزم ان تكون التعقل لصورة
اخرى مماثلة لصورة ذلك العضو وانما يلزم ذلك لو كانت الصورة
المعقولة للشيء مساوية له في تمام الماهية وهو ممنوع فان الصورة
المعقولة عرض غير محسوس وصورة العضو الموجودة في الخارج
جوهر موجود في الخارج محسوس ولا يماثل العرض الجوهر وايضا
الصورة المعقولة حالة في القوة العاقلة الحالة في العضو و
الصورة الخارجية حالة في مادة العضو ولا دليل على امتناع
مثل هذا الاجتماع وللقائل ان يقول ماهية الشيء عبارة عما حصل
من ذلك الشيء في العقل دون لواحقه الخارجية عنه ولا شك ان
الصورة المعقولة للشيء مساوية لماهية الشيء بل عينها فانها باعتبار
تجرد الصورة المعقولة من اللواحق الذهنية وتجرد الصورة
الخارجية عن اللواحق الخارجية عينها وباعتبار مقارنة الصورة
المعقولة للواحق الذهنية والصورة الخارجية للواحق الخارجية
مساوية لها في تمام الماهية وان اختلفا في العوارض فان الاختلاف
في العوارض لا ينافي المساواة في تمام الماهية والصورة المعقولة
باعتبار انها صورة يعقل بها الشيء لا يكون عرضا وان الصورة
الحالة في العاقلة يجب ان تكون حالة في محلها اذا كانت العاقلة
جسمانية كانت ذات فعل لمشاركة المحل لان كل عاقل جسماني
انما يكون فاعلا لمشاركة الجسم فلو لم يحل الصورة الحالة في

العاقلة في محلها لما كان فعلها بمشاركة المحل فلا تكون جسمانية ملخ
قال الرابع القوة العاقلة اقول الوجه الرابع القوة العاقلة
تقوى على معقولات غير متناهية لان القوة العاقلة تقدر على
ادراك الاعداد والاشكال التي لا نهاية لها ولا شي من القوى الجسمانية
كذلك اي القوى الجسمانية لا تقدر على ادراك ما لا نهاية له لما سنذكره
في باب الحشر ان القوى الجسمانية لا تقوى على تحريكات غير متناهية
واعترض عليه بانا لا نم ان القوة العاقلة تقدر على الفعل اصلا
فضلا عن ان يقال انها تقدر على افعال غير متناهية لان التعقل
عبارة عن قبول النفس الصورة العقلية وهو انفعال لا فعل والانفعالات
الغير المتناهية جائزة على الجسمانيات كما في النفوس الفلكية
المنطبعة وهيولى الاجسام العنصرية ولئن سلمنا قوتها على الفعل
لكن ما الذي تعنون بقولكم القوة العاقلة تقوى على معقولات
غير متناهية ان عنيتم به ان العاقل لا ينتهي الى معقول الا وهي
تقوى على تعقل معقول اخر فالقوى الجسمانية ايضا كذلك فان
القوى الخيالية لا تنتهي في تصور الاشكال الى حد الا وهي تقوى على
تصور اشكال بعد ذلك وان عنيتم به ان القوة العاقلة تستحضر معقولات
لا نهاية لها دفعة واحدة فهو ممنوع فانا نجد من انفسنا انه يصعب
علينا توجيه الذهن نحو معلومات كثيرة دفعة واحدة قال
الخامس الادراكات اقول الوجه الخامس الادراكات الكلية ان
حلت في جسم اختصت بمقدار وشكل ووضع واين تبعا لمحلها
واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الجسم مختص بمقدار
معين وشكل معين ووضع معين واين معين والادراكات الكلية
اذا حلت في الجسم اختصت بذلك المقدار والشكل والوضع والاين
لان اختصاص المحل بالمقدار المعين والشكل المعين والوضع
المعين والاين المعين يوجب اختصاص الحال فيه بها واما بطلان

اخرى

اللازم فلان كل ما هو مختص بمقدار معين وشكل معين ووضع معين و
اين معين لا يكون مطابقا لما ليس كذلك فلا يكون مشتركا بين كثيرين فلا
يكون صورا مجردة كلية واعترض على هذا الوجه بان كلية الصور
انطباقها على كل واحد من الاشخاص اذا اخذت ماهيتها مجردة عن
لواحقها الخارجية وتجرد ماهيتها عراءها عن العوارض الخارجية ف
لا تقدح في كليتها شي مما عرض بسبب المحل من المقدار والشكل و
الوضع فانها منطبقة على الاشخاص اذا اخذت مجردة لانه لو قدح
في كليتها ما عرض بسبب المحل لاشترك الالزام بان يقول الادراك
الكلي ايضا حال في نفس جزئية فيكون جزئيا لان الحال في الجزئي جزئي
فيجب ان ما عرض للكلي بسبب المحل لا تقدح في كليته فلا يلزم من جزئية
المحل جزئية الحال قال واما النقل فمن وجوه اقول لما فرغ مما دل
على تجرد النفس من الوجوه العقلية ذكر ما يدل على تجردها من النقل
فذكر من القران اربع آيات ومن السنة حديثا ونزفرف من زفزف
الطائر اذا حرك جناحيه حول الشي يريد ان يقع عليه ولا شك ان
هذه الآيات والحديث دالة على ان النفس مغايرة للبدن ولا يدل
على تجردها وهي غنية عن الشرح واختلف المنكرون لتجرد النفس
فقال ابن الراوندي انها جزء لا يتجزى في القلب وقال النظام انها اجسام
لطيفة سارية في البدن باقية من اول العمر الى اخره لا تتحلل ولا تتبدل
فما دامت سارية في البدن فهو حي واذا فارقت فهو ميت وقيل
هي قوة في الدماغ مبدا للحس والحركة وقيل هي قوة في القلب مبدا
للحيوة في البدن وقيل النفس ثلث قوى احدها في الدماغ وهي
النفس الناطقة الحكمية لكونها مبدا العلوم والحكم والثانية في القلب
وهي النفس الغضبية التي هي مبدا الغضب والخوف والفرح
والحزن وغيرها والثالثة في الكبد وهي النفس النباتية التي هي مبدا
التغذي والنمو والتوليد وسماها المصنف ~~بالحيوانية~~ لانها مبدا

بالشهوانيه صح

لجذب الملائم وقيل النفس هي الاخلاط الاربعة الصفراء والدم والبلغم
والسوداء وقيل النفس هي المزاج واعتدال الاخلاط وقيل هي تشكل البدن
وتخطيطه وتآلف اجزائه وقيل هي الحيوة قال الخامس في حدوث
النفس اقول المبحث الخامس في حدوث النفس المليون لما اثبتوا
ان ما سوى الله تعالى الذي هو الواحد الواجب لذاته محدث اتفقوا
على حدوث النفس مما سوى الله تعالى الا ان قوما من المليين جوزوا
حدوث النفس قبل حدوث البدن لما روي في الاخبار ان الله تعالى
خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام ومنع آخرون حدوث النفس
قبل حدوث البدن لقوله تعالى ثم انشاناه خلقا آخر فانه تعالى لما بين
اطوار خلق الانسان ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم خلقناه
نطفة ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة
عظاما فكسونا العظام لحما ثم انشاناه خلقا آخر اراد بقوله خلقا آخر
الروح ولفظة ثم تفيد التراخي فدل الآية على انشاء الروح وخلقه بعد
تكوين البدن وخالف ارسطاطاليس من كان قبله من الحكماء مثل
افلاطون ومن قبله قالوا بقدم النفس وقال ارسطاطاليس النفس
حادثة وشرط حدوثها حدوث البدن واحتج ارسطو بان النفس
الناطقة الانسانية متحدة بالنوع لانها لو لم تكن متحدة بالنوع لكانت
مركبة واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان النفوس الناطقة
الانسانية مشاركة في كونها نفسا بشرية فلو اختلفت بالماهية لكان ما به
الاشتراك غير ما به الامتياز فكانت مركبة واما بطلان اللازم فلان النفس
لو كانت مركبة لكانت جسما واللازم باطل لما علمت ان النفس مجردة
فثبت ان النفس متحدة بالنوع فلو وجدت قبل البدن لكانت واحدة
لان تعدد افراد النوع بالمادة ومادة النفس البدن فيمتنع تعدد
النفس قبل البدن فثبت ان النفس اذا كانت قبل البدن كانت
متحدة ثم اذا تعلقت النفس بالبدن ان بقيت واحدة لزم ان يعلم

خلق الله تبارك وتعالى الروح بالف عام وقيل باربعة الاف سنه

فان النفس صح

حيث قال صح

فان افلاطون صح

كل احد ما علمه الآخر فهذا خلف وان لم يبق النفس واحدة بعد التعلق
بالبدن كانت منقسمة واللازم باطل لان النفس مجردة والمجرد
لا ينقسم لان قبول القسمة من مقتضيات المادة وقيل على هذا
الدليل بان المدلول من كون النفس نفسا بشرية كونها مدبرة للبدن
البشري وكونها مدبرة من عوارضها ولا يلزم من اشتراك النفوس
في هذا العرض التركيب في ماهيتها لجواز اختلاف النفس بتمام الماهية
مع اشتراكها في العوارض وان سلم انه يلزم ان يكون مركبة فلا نم
ان كل مركب جسم فان مذهبكم ان كل جسم مركب وهو موجبة كلية
والموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها وكيف يكون كل مركب جسما و
المجردات باسرها مشاركة في الجوهر والجوهر جنس لها وهي مختلفة
بالنوع فيكون تميز بعضها عن البعض بفصل فيكون المجردات
مركبة من الجنس والفصل عندهم وان سلم اتحاد النفوس الناطقة
الانسانية بالنوع فلم لا يجوز ان يتعدد النفوس قبل هذه الابدان
بتعدد ابدان اخر كانت متعلقة بها فانتقلت منها الى هذه على
سبيل التناسخ قوله وعمدتكم الوثقى اشارة الى جواب الدخل تقرير
الدخل انه لا يجوز ان يتعدد النفوس قبل هذه الابدان لانه لو تعدد
هذه النفوس قبل الابدان يلزم التناسخ وهو باطل تقرير الجواب ان عمدتكم
الوثقى في بطلان التناسخ مبني على حدوث النفس النفس وذلك
لان عمدتكم في بطلان التناسخ ان البدن اذا استكمل فاض عليه
من المبداء نفس لعموم الفيض ووجود الشرط فان استكمال البدن
شرط لحدوث النفس من المبداء واذا فاض من المبداء نفس عند استكمال
البدن فلا تتصل به نفس اخرى على سبيل التناسخ والا يلزم ان
يكون للبدن الواحد نفسان وهو باطل لان كل واحد يجد ذاته واحدا
لا اثنين فيمتنع التناسخ فثبت ان بطلان التناسخ مبني على حدوث
النفس فاثبات حدوث النفس بابطال التناسخ دور وللقائل ان

ماهية

النفس صح

يقول ان كانت النفس متحدة بالنوع امتنع تعددها وتكثرها قبل
البدن وذلك لانها لو كانت كثيرة لا تكون متحدة بالنوع لانها لو كانت
متحدة بالنوع امتنع تعلقها بالامور المختلفة كالمواد وامتنع تعلق الامور
المختلفة بها وهي متساوية في ذواتها من غير اولوية وترجيح في البعض
دون البعض لكن لا يمتنع تعلقها بالامور المختلفة فلا تكون متحدة بالنوع
فثبت انه لو كانت النفوس قبل الابدان متكثرة لا تكون متحدة بالنوع
واللازم باطل لان الغرض انها متحدة بالنوع فالملزوم مثله قال
السادس في كيفية تعلق النفس اقول المبحث السادس في كيفية
تعلق النفس بالبدن وكيفية تدبيرها وتصرفها فيه قال الحكماء النفس
غير حالة في البدن ولا مجاورة له لانها جوهر مجرد فلا يكون تعلقها بالبدن
تعلق حلول كتعلق الصورة بالمادة والعرض بالموضوع كتعلق السواد
بالجسم ولا تعلق مجاور كتعلق الانسان بداره وثوبه الذي يوافقه تارة
ويفارقه اخرى لكنها متعلقة بالبدن تعلق العاشق بالمعشوق عشقا
لا يمكن العاشق بسببه من مفارقة المعشوق ما دامت مصاحبته
ممكنة وسبب تعلق النفس بالبدن توقف كمالاتها ولذاتها الحسيتين
والعقليتين عليه فان النفس في مبدأ الفطرة عارية عن العلوم
قابلة لها متمكنة من تحصيلها بآلات وقوى بدنية قال الله تعالى والله اخرجكم
من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة
لعلكم تشكرون والنفس اول ما تتعلق بالروح وهو الجسم اللطيف البخاري
المنبعث عن القلب المتكون من الطف اجزاء الاغذية فتفيض من
النفس الناطقة على الروح قوة تسري بسريان الروح الى اجزاء
البدن واعماقه فتصير تلك القوة في كل عضو من اعضاء الانسان ظاهرة
وباطنة قوى تليق بذلك العضو ويكمل بالقوى الحاصلة في ذلك العضو
نفعه كل ذلك بارادة العليم الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا
في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الحكيم الذي اتقن كل شيء خلقه ثم هدى

وتلك القوى باسرها تنقسم الى مدركة والى محركة وتنقسم القوى المدركة
الى مدركة ظاهرة والى مدركة باطنة اما المدركة الظاهرة فهي المشاعر
الخمسة البصر والسمع والشم والذوق واللمس الاول البصر وهو
قوة مودعة في العصبتين المجوفتين تتلاقيان وتتباديان
الى العينين بعد تلاقيهما يدرك بها الاضواء والالوان اولا و
بالذات وبتوسطها سائر المبصرات كالشكل والمقدار والحركة والحسن
والقبح وادراك البصر بانعكاس الصورة من المرئي الى الحدقة وانطباع
تلك الصورة في جزء من الحدقة يكون ذلك زاوية مخروط مفروض قاعدة
المخروط سطح المرئي وزاويته عند الحدقة ولاجل ادراك البصر بانعكاس
صورة المرئي يرى القريب اعظم من البعيد فانه اذا كان المرئي
اقرب الى البصر تكون تلك الزاوية اوسع فيرى المبصر اعظم واذا
كان ابعد منه تكون تلك الزاوية اضيق فيرى المبصر اصغر وقيل
ادراك البصر باتصال شعاع مخروط يخرج من الحدقة الى المرئي وتخيل
كيفية اتصال الشعاع بالمرئي بتوهم خطوط تخرج من سطح المخروط
الشعاعي الذي قاعدته عند المرئي ورأسه عند الحدقة ويكون
الابصار بزاوية تحدث من تلك الخطوط عند رأس المخروط وليس
المراد بخروج الشعاع من الحدقة الخروج الحقيقي بل يقال له خروج
بالمجاز كما يقال الضوء يخرج من الشمس ومنع هذا القول بانه
لو كان الابصار باتصال شعاع مخروط يخرج من الحدقة الى المرئي
لتشوش الابصار بهبوب الرياح فلا يرى المقابل ويرى غير
المقابل الذي اتصل به الشعاع وللقائل ان يقول يتشوش الابصار
بهبوب الرياح قال الثاني السمع اقول الثاني من المشاعر
الخمسة الظاهرة السمع وسبب ادراكه وصول الهواء المتموج المنضغط
من قارع ومقروع مقاوم له والسمع قوة مستودعة في العصب
المفروش في مقعر الصماخ قال الثالث الشم اقول

اللمس صح

الثالث من المشاعر الخمسة الظاهرة الشم وهو قوة مودعة في
الزائدتين الناتئتين في مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي وتدرك
الروائح بوصول الهواء المتكيف بالرائحة المتصل من ذي الرائحة الى
الخيشوم وقيل تدرك الرائحة بوصول الهواء المختلط باجزاء
تحلل من ذي الرائحة ومنع بان القدر اليسير من المسك يستحيل ان يتحلل
منه على الدوام ما ينتشر الى مواضع تصل اليها الرائحة قال
الرابع الذوق اقول الرابع من المشاعر الخمسة الظاهرة الذوق
وهو قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان وادراك
الذوق بمخالطة الرطوبة اللعابية المنبعثة من الآلة المسماة بالملعبة
بالمذوق ووصوله الى العصب ويشترط خلو الرطوبة عن مثل
طعم المذوق او ضده وبالجملة ينبغي ان تكون الرطوبة عادمة للطعم
في نفسها ليخالط ما يرد على جرم اللسان من المذوقات ويؤدي
طعمه فيحصل الاحساس به قال الخامس اللمس اقول
الخامس من المشاعر الخمسة الظاهرة اللمس وهو قوة منبثة في جميع
جلد البدن تدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والملاسة
والخشونة والخفة والثقل وغيرها من الملموسات كالصلابة واللين
واللزوجة وادراك اللمس بالمماسة والاتصال بالملموس ولا يشعر
بما كيفيته مشابهة لكيفية العضو الذي تكون هذه القوة فيه فان
الادراك لا يتبع الا عن انفعال والشيء لا ينفعل عن شبيهه وقيل تتعدد
قوة اللمس وتوحدها نظر فانه يحتمل ان تكون قوى كثيرة كل قوة
منها تدرك بها ضدان من هذه الكيفيات ويحتمل ان تكون قوة
واحدة بها جميع هذه الكيفيات تدرك قال واما الباطنة فخمس
الاولى الحس اقول لما فرغ من القوى المدركة الظاهرة شرع
في بيان القوى المدركة الباطنة وهي ايضا خمس لانها اما مدركة او
معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور وهي ما يمكن ان

القائلين صح

بيان صح

تدرك بالحواس الظاهرة واما مدركة للمعاني وهي ما لا يمكن ان تدرك
بالحواس الظاهرة والمعينة اما معينة بالحفظ او بالتصرف والمعينة
بالحفظ اما معينة لمدركة الصورة او معينة لمدركة المعاني فهذه خمس
قوى الاولى الحس المشترك وهي قوة تدرك صور المحسوسات
وهي خيالات المحسوسات الظاهرة واشباحها بالتأدية اليها
والذي يدل على وجود هذه القوة انا نحكم على الجسم الابيض
الطيب الرائحة الحلو بانه ابيض طيب الرائحة حلو والحكم لا محالة
بحضرة المحكوم به والمحكوم عليه فلا بد ان يكون حصول هذه الاشياء
في النفس لما علمت ان النفس مجردة لا ترتسم فيها صور المحسوسات
ولا في الحس الظاهر فان الحس الظاهر لا يدرك به غير نوع واحد
من المحسوسات فاذن لا بد للنفس من قوة غير الحس الظاهر
تدرك بها جميعها اي اللون الجزئي والرائحة الجزئية والطعم الجزئي
وغيره ومحل الحس المشترك مقدم البطن الاول من الدماغ
قال الثانية الخيال اقول القوة الثانية من القوى المدركة
الباطنة الخيال وهي المعينة للحس المشترك بالحفظ وهي خزانة
الحس المشترك فيجتمع فيها صور المحسوسات بعد غيبتها عن
الحواس الظاهرة فيحفظ تلك الصور والذي يدل على وجود
هذه القوة ان النفس كما لا تقدر على الحكم بان هذا اللون لهذا
هذا الطعم الا بقوة تدرك بها جميعا كذلك لا تقدر على ذلك الا بقوة
حافظة للجميع والا لانعدم صورة كل واحد من الامرين عند ادراك
الآخر والالتفات اليه وهذه القوة مغايرة للحس المشترك لان
القبول بقوة غير القوة التي بها الحفظ لان القبول والحفظ
قد يفترقان فلو كانا بقوة واحدة لما افترقا واليه اشار
بقوله فان الادراك غير الحفظ ومحل الخيال مؤخر البطن الاول
من الدماغ قال الثالثة الواهمة اقول القوة الثالثة من

حب

القوى المدركة الباطنة الواهمة وهي قوة تدرك بها النفس في
المحسوسات الجزئية المعاني الجزئية التي ليست بمحسوسة كصداقة
زيد وعداوة عمرو وكادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وهي
العداوة وادراك الكبش في النعجة معنى غير محسوس وهو الصداقة
قال المص ومحل الوهم مقدم البطن الاخير وقيل محله موخر البطن
الاوسط قال الرابعة الحافظة اقول القوة الرابعة من القوى
المدركة الباطنة الحافظة وهي قوة تحفظ هذه المعاني التي يدركها الوهم
بعد حكم الحاكم بها وهي مغايرة للوهم لما عرفت ان القبول بقوة
غير القوة التي بها الحفظ ومغايرة للخيال لان الحافظ للصور غير
الحافظ للمعاني ومحل الحافظة البطن الاخير من الدماغ قال المصنف
محلها موخر البطن الاخير من الدماغ قال الخامسة المتصرفة
اقول القوة الخامسة من القوى المدركة الباطنة المتصرفة وهي
القوة التي تحلل الصور وتركبها وتحلل المعاني وتركبها فتارة
تفصل الصورة عن الصورة والمعنى عن المعنى والصورة عن المعنى
وتارة تركب الصورة بالصورة وتارة تركب المعنى بالمعنى وتارة تركب
الصورة بالمعنى والقوة المتصرفة تسمى متفكرة ان استعملها العقل
ومتخيلة ان استعملها الوهم دون تصرف عقلي والذي يدل على
مغايرتها لسائر القوى ان التحليل والتركيب بقوة غير القوة التي
بها القبول او الحفظ للافتراق ومحل المتصرفة الدودة التي في
وسط الدماغ والدليل على اختصاص هذه القوى بهذه المواضع
اختلال فعلها بخلل هذه المواضع فانا اذا ما اختص بموضع اورث
الآفة في فعل القوة المختصة بذلك الموضع وهذه القوى الخمس
تسمى مدركة باطنة وان كانت المدركة منها اثنتان فقط لان الادراكات
الباطنة لا تتم الا بجميعها وبالحقيقة المدركة للكليات ولهذه الجزئيات
النفس لكن ادراكها للكليات بالذات وادراكها للجزئيات بتوسط

السادس صح

هذه القوى والمراد بقولنا ان النفس تدرك الكليات بذاتها ان
الصورة الكلية المعقولة ترتسم في النفس لا في القوى الجسمانية
التي هي آلاتها والمراد بقولنا ان النفس تدرك الجزئيات بالآتها ان
الصورة المحسوسة والمتخيلة والمعاني الجزئية الموهومة ترتسم وتنطبع
في آلاتها لكن ادراك النفس اياها بواسطة تلك القوى وانطباعها فيها
لانا لو تصورنا مربعا مجنحا بمربعين وتصورت النفس له لزم تغاير
محل الجناحين المختلفين في الوضع المتفقين في الحقيقة وليس
هذا الامتياز في الخارج اذ هو غير مستند الى الخارج لان الفرض ان
لا يكون ذلك المربع موجودا في الخارج فهذا الامتياز في الذهن
فلا بد وان يرتسم احد الجناحين في محل غير محل ارتسم فيه الجناح
الاخر والا امتنع الامتياز لان امتياز احدهما عن الاخر لا يكون بالماهية
ولا بلوازمها لاتفاق الجناحين فيها فلا بد وان يرتسم في جسم او
جسماني حتى يحصل الامتياز بحسب تغاير محلهما فلا يرتسم في النفس
والا لزم انقسامها فوضح ان ادراك الجزئي للنفس انما يكون بالآلات
وقول المص المدرك للجزئيات اولا هي هذه ينبغي ان يحمل على انها
يرتسم فيها وارتسامها فيها هو ادراك النفس اياها وكثيرا ما يسند
الفعل الى الآلات لصدور الفعل من الفاعل بتوسطها قال
واما المحركة اقول لما فرغ من القوى المدركة شرع في القوى المحركة
والمحركة تنقسم الى محركة اختيارية والى محركة طبيعية اما المحركة الاختيارية
فتنقسم الى باعثة تحث على جلب المنافع وتسمى القوة الشهوانية
او على دفع المضار وتسمى القوة الغضبية والى محركة تحرك الاعضاء
بواسطة تمديد الاعصاب وارخائها وهي المبدأ القريب
للحركة الاختيارية فان للحركات الاختيارية اربعة مبادئ مترتبة
الاول التصور الجزئي للشيء الملائم او المنافي تصورا مطابقا
او غير مطابق واما انه ينبغي ان يكون التصور جزئيا لان التصور

لانا نميز بين الجناحين صح

جلية

النفس صح

الكلي يكون نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فلا يقع جزئي
خاص والا يلزم ترجيح احد الامور المتساوية على الباقية ولا جميع
الجزئيات لامتناع حصول الامور الغير المتناهية الثاني شوق ينبعث
عن ذلك التصور واما نحو جذب ان كان ذلك الشيء لذيذا او نافعا
يقينيا او ظنيا ويسمى شهوة واما نحو دفع وغلبة ان كان ذلك الشيء
مكروها او ضارا يقينيا او ظنيا ويسمى غضبا الثالث الارادة والكراهة
وهي العزم الذي يتجزم بعد التردد في الفعل والترك ويدل على مغايرة
الارادة والكراهة للشوق كون الانسان مريدا التناول ما لا يشتهيه
وكارها لتناول ما يشتهيه وعند وجود الارادة والكراهة يترجح
احد طرفي الفعل والترك اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما
الرابع الحركة من القوة المنبثة في العضلة ويدل على مغايرتها لسائر
المبادي كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك الاعضاء
وكون القادر على التحريك غير مشتاق ولا عازم قال واما القوة
الطبيعية اقول لما فرغ من بيان القوى المدركة والمحركة الاختيارية
التي يشارك بها الانسان الحيوان شرع في القوى الطبيعية التي
يشارك بها الحيوان النبات واصولها ثلثة اثنتان لاجل حفظ
الشخص وهما الغاذية والنامية وواحدة لاجل حفظ النوع و
هي المولدة للمثل وهذه القوى الثلث تسمى النباتية واما الغاذية
فهي التي تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذي ليخلف بدل ما يتحلل
والحاصل هذه القوة احالة الغذاء الى مشابهة المغتذي وتحليل
فعلها هو الغذاء وغايته اخلاف بدل ما يتحلل واما النامية فهي قوة
توجب زيادة في اقطار البدن المغتذي على تناسب طبيعي خرج
به الزيادات الخارجة عن المجرى الطبيعي كالورم وقوله بنفوذ
في اجزاء المغتذي في اقطار الثلاثة خرج به الزيادات الصناعية
فان الصانع اذا زاد في الطول نقص من العرض والعمق وبالعكس

غير صح

وقوله لتنمية الشيء خرج به السمن والنامية والغاذية يتشاركان
في الفعل فان كلا منهما فعله تحصيل الغذاء والصاقه وتشبيهه فان
كانت هذه الافعال على قدر ما يتحلل فهو الاغتذاء وان كانت زائدة
فهو النمو واما المولدة فقسمان الاول مولدة تفصل جزءا من الغذاء بعد
الهضم التام وتجعله مادة ومبدأ لشخص اخر الثاني مصورة تحيل
تلك المادة في الرحم وتفيدها الصورة والقوى والاعراض الحاصلة
للنوع الذي انفصل عنه البذر واما احتيج الى هذه القوى الثلث
لان النفوس انما تفيض من مبدائها على الابدان المركبة بحسب قرب
امزجتها من الاعتدال وبعدها عنه ولا بد في الامزجة من اجزاء حارة
بالطبع ويبعث من كل نفس ايضا كيفية فاعلية مناسبة للحياة تكون
آلة لها في افعالها وتكون خادمة لقوامها وهي الحرارة الغريزية
فالحرارتان تقتضيان تحلل الرطوبة الموجودة في البدن المركب
وتعينها على ذلك الحرارة الغريبة من خارج فاذن لولا شيء يصير
بدلا لما يتحلل منه لفسد المزاج بسرعة وبطل استعداد المركب لتعلق
النفس به فحكمة الصانع تعالى اقتضت احداث قوة تتخذ ما يشابهه بالقوة
بالقوة وتحيله الى ان تشبهه بالفعل فتضيفه اليه ليخلف بدل ما يتحلل
ولما كانت العناصر متداعية الى الافتراق ولم يكن للقوى الجسمانية
احيازها على الالتيام دائما وكانت العناية الالهية اقتضت
استبقاء الانواع زمانا شاء الله تعالى بقاءها فيه ولم يمكن ابقاء
شخص ابدا فقدر بقاءها بتعاقب الاشخاص اما على سبيل التولد
فيما يسهل اجتماع اجزائه لبعده من الاعتدال ولسرعة عروض مزاجه
فخلق الله تعالى النفس ذات قوة تفصل من المادة التي تحصلها
الغاذية وتعده مادة لشخص اخر ولما كانت المادة المنفصلة
اقل من المقدار الواحد لشخص كامل جعل الله تعالى النفس ذات
قوة تضيف من المادة التي تحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى المادة

لقوامها

المفصوله فيزيدها مقدارها في الاقطار على تناسب يليق بالشخص
وكل النوع الى ان تم الشخص فاذن النفس النباتيه الناميه انما تكون
ذات ثلاث قوى يحفظ بها الشخص اذا كان كاملا ويكمله اذا كان ناقصا
ويستبقى النوع بتوليد مثله ويخدم القوى الاربع الغاذيه والناميه
والمولدة والمصورة اربع قوى اخر الجاذبه والهاضمه والممسكه و
الدافعه اما الجاذبه فهى التى تجذب الغذاء المحتاج اليه وهى موجودة
في جميع الاعضاء اما في المعدة فلان الغذاء يتحرك من الفم اليها وتلك
الحركه غير اراديه لان الغذاء ليس بحيوانى ولا طبيعية لان الغذاء
يزداد عند الانعكاس فتكون قسرية اما بدفع دافع من فوق واما
بجذب جاذب من المعدة والاول باطل لان الغذاء قد يجذب الى المعدة
من غير ان يدفع اليها فتعين الثانى ولهذا يجذب في جانب المرى
والمعدة الغذاء من فوق عند شدة الحاجه من غير ارادة المغتذى
ولان المعدة تجذب اللذيذ الى قعرها ولهذا يخرج الحلو بالقئ
بعد غيره وان تناوله المغتذى اولا واما في الرحم فلانها اذا كانت
خاليه عن الفضول قريبة العهد بانقطاع الطمث عنها يحس الانسان
وقت الجماع ان احليله ينجذب الى داخل واما في سائر الاعضاء
فلان الاخلاط الاربعه اى الصفراء والدم والبلغم والسوداء مختلطه
في الكبد ويتميز كل واحد منها وينصب الى عضو معين فلو لم يكن وجودها
في كل عضو لما اختص بخلط خاص واما الهاضمه فهى التى تغير الغذاء
الى حيث يصلح لان تحيله الغاذيه الى العضو ففعل الهاضمه احالة
الغذاء الى ما يصلح لان يصير جزءا من المغتذى وفعل الغاذيه احالته
الى ما يكون جزءا من المغتذى بالفعل وللهاضمه اربع مراتب الاولى
مبداؤها في الفم وهو عند المضغ ولهذا كانت الحنطة الممضوغة
تنضج الدماميل فوق ما تنضج المطبوخه وتمامها في المعدة وهو
ان يصير الغذاء جوهرا اشبه بماء الكشك الثخين ويسمى كيلوسا

الثانيه في الكبد وهو ان يصير بعد الانجذاب من المعدة اليه بحيث
يحصل من الكيلوس الاخلاط الاربعه الدم والصفراء والسوداء
والبلغم الثالثه في العروق الرابعه في الاعضاء وهو ان يصير بحيث
يحصل ان يكون جزءا من العضو واما الماسكه وهى التى تمسك الغذاء
المجذوب الى ان تهضمه الهاضمه وفعله الاحتواء على الغذاء بحيث
تماسه من جميع الجوانب على وجه لا يكون بين سطح باطن المعدة وبين
الغذاء فرجه وليس هذا الاحتواء بسبب الامتلاء المعدة فان
الغذاء اذا كان قليلا والماسكه قوية حصل هذا الاحتواء ولهذا
يجوز الهضم حينئذ وفعلها في الرحم ان تحتوى على المنى بحيث يمنع
النزول ولو لم يكن هناك ماسكه لنزل المنى بطبعه لانه ثقيل وكذا في
سائر الاعضاء واما الدافعه فهى التى تدفع الفضل والمهيا للعضو
الى اليه والذى يدل على وجودها ان الانسان يجد الامعاء عند
التبرز كانها تروغ لدفع ما فيها الى اسفل وقد تتضاعف هذه القوى
لبعض الاعضاء كما للمعدة فان فيها الجاذبه والماسكه والهاضمه
والدافعه بالنسبه الى غذاء جميع البدن وفيها ايضا هذه القوى
بالنسبه الى ما يغتذى به خاصة قال السابع في بقاء النفس اقول
المبحث السابع في بقاء النفس الناطقه بعد الموت النفس باقيه
ولا تفنى بموت البدن اما عندنا فلما سبق من النصوص ونحوها
قال الحكماء النفس باتجه الناطقه لا تقبل العدم اما الصغرى فلما
سبق من ان النفس الناطقه في ذاتها وكمالاتها غير منطبعه في جسم
تقوم به واما الكبرى فلانها لو كانت قابله للفناء كانت قبل
الفناء باقيه بالفعل وفاسده بالقوه ولا شك ان فعل البقاء
غير قوة الفساد والا لكان كل باق يمكن الفساد وكل ممكن الفساد
باقيا ولا يجوز ان يكون محل قوة الفساد هو محل البقاء بالفعل
بعينه فان محل قوة الفساد هو القابل للفساد ولا يكون بعينه

موصوفا بالفساد فلا تكون محل البقاء بالفعل غير محل الفساد
بالقوة فاذن في النفس امران مختلفان فيلزم تركبها من امرين احدهما
محل الفساد بالقوة والاخر الباقي بالفعل وكل من الجزئين جوهر
ضرورة كون الجزء الجوهر جوهرا فيلزم تركبها من الهيولى والصورة
فلا تكون النفس مجردة هف واعترض على هذا بان قوة الفساد
هو امكان العدم وامكان العدم غير ثبوتي فلا يستدعي محلا وايضا
لم لا يجوز ان تكون النفس مركبة من الهيولى والصورة مخالفتين لهيولى
الاجسام وصورها فلا يلزم ان تكون مادية واجيب عن الاول بان
هذا الامكان هو الامكان الاستعدادي وهو عرض وجودي يستدعي
محلا ثابتا واجيب عن الثاني بان الهيولى التي هي مخالفة لهيولى
الاجسام يجب ان تكون باقية بعد وقوع الفساد بالفعل لما مر
وح لا يخلو اما ان تكون ذات وضع جزءا لها او لا وضع له وكلاهما محال لان
والثاني لا يخلو اما ان تكون موجودة بانفرادها او لم تكن موجودة
بانفرادها فان كان الاول كانت عاقلة بذاتها لما تعرف فكانت
هي النفس وقد فرضناها جزءا منها هف ومع هذا المطلوب حاصل
وهو بقاء جوهر مجرد عاقل بعد موت البدن وان كان الثاني
فاما ان تكون للبدن تأثير في اقامتها اولا والاول مح والا لكانت
محتاجة في وجودها الى البدن فلم تكن ذات فعل بانفرادها فقد
ثبت بطلان ذلك والثاني يلزم ان تكون باقية بما هي مستفيدة
الوجود منه واستحالة الجسم ان تكون آلة لها وحافظا للعلاقة
معها بالموت لا تفسد جوهرها وبقاءها واجيب عن الثالث
بان كل واحد من الامكان السابق وامكان الفساد لا يقتضي ان تكون
النفس حادثة لكن البدن مع هيئة مخصوصة موجود قبل
حدوث النفس محلا لامكان حدوث النفس اي الامكان
الاستعدادي لحدوثها من حيث هي نفس مدبرة متصرفة

لبعض كاملة فحدث النفس من مبدئها بحسب هذا الاستعداد
ما دامت هذه الهيئة المخصوصة بتغير البدن بحيث لا يكون
مستعد القبول اثر المدبر فينقطع علاقته وعدم هذا الاستعداد
لا يقتضي عدم المدبر من حيث الذات بل من حيث هو مدبر و
لا يلزم من عدم المدبر من حيث انه مدبر عدمه من حيث الذات
جوهر مباين للبدن ولا يجوز ان يكون البدن محلا لامكان ما هو
مباين عنه والحاصل ان البدن لا يكون محلا لامكان النفس
من حيث هي مباينة ولا لامكان عدمها بل يكون محلا لامكان
حدوث النفس من حيث مدبرة متصرفة ولامكان عدمها
من حيث هي كذلك لكن امكان حدوثها من حيث هي مدبرة متصرفة
يستدعي امكان وجودها من حيث الذات لانه لا يمكن حدوث
النفس من حيث هي مدبرة متصرفة بدون حدوثها من
حيث الذات فبالعرض صار محلا لامكان حدوث النفس
من حيث هي جوهرها وامكان عدمها من حيث هي مدبرة
متصرفة لا يستدعي امكان عدمها من حيث هي جوهرها
لان انتفاء الذات من حيث هي على حالة لا يقتضي انتفاءها
من حيث هي هي لان انتفاء المجموع لا يقتضي انتفاء
جميع اجزائه بخلاف تحققه فح لا يكون البدن محلا لامكان
وجودها بالعرض وهذا هو الفرق بين الامكان
السابق والامكان الفساد ثم قال الحكماء للنفس بعد
مفارقتها عن البدن سعادة وشقاوة لان النفس
ان كانت عالمة بالله تعالى وبوجوب وجوده
وبفيضان جوده اي افادته ما ينبغي لكل موجود
من غير غرض وانه اعطى كل شيء خلقه ثم هدى
وبتقدس ذاته عن النقائص وبرهنه عن سماة

ولا يجوز ان تكون محلا لامكان عدم المدبر من حيث الذات لان المدبر من حيث الذات

ان عدم النفس ... لا يكون محلا لامكان

الحدوث وكانت نقية عن الهيئات الردية
عن متابعة الهوى المستعقبة للاخلاق الذميمة
معرضة عن اللذات الجسمانية المفضية الى الملكات
الردية التذت بوجدانها نفسها كاملة شريفة جامعة
للفضيلتين العلمية والخلقية منخرطة في سلك
المجردات المقدسة والملائكة المكرمة راجعة
الى ربها راضية مرضية وان كانت النفس جاهلة
بالله تعالى معتقدة للاباطيل الزايغة من اثبات
الشريك واتصافه بما يجب تقدسه وتنزهه
عنه تألمت بادراك جهلها واشتياقها الى
المعارف الحقيقية ويأسها عن حصولها
خالدة ومخلدة وتمنت العود الى الدنيا
واكتساب المعالم وقالت يا ليتنا نرد ولا نكذب
بآيات ربنا ونكون من المؤمنين وان كانت
عالمة بالله وبوجوب وجوده كما ذكر واكتسبت
من البدن هيئات كريهة واخلاقا ذميمة
وملكات ردية لكن لم يعتقد اباطيل زايغة
عذبت لميلانها اليها وبعد حصولها
مدة بحسب رسوخ تلك الملكات ودوامها فيها
حتى تزول ويخرج عن النار ويدخل الجنة
جعلنا الله تعالى من السعداء الابرار وبعثنا
في زمرة الاخيار والذين لا خوف عليهم
ولا هم يحزنون وحشرنا مع الذين انعم
الله عليهم من النبيين والصديقين
والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا

قال الكتاب الثاني في الالهيات اقول

لما فرغ من الكتاب الاول في الممكنات شرع في الكتاب الثاني في الالهيات
وذكر فيه ثلاثة ابواب الاول في ذات الله تعالى الثاني في صفاته الثالث
في افعاله الباب الاول في ذات الله تعالى وذكر فيه ثلاثة فصول
الاول في العلم به الثاني في البرهان والثالث في التوحيد
الفصل الاول في العلم به وذكر فيه ثلاثة مباحث الاول في
ابطال الدور والتسلسل الثاني في البرهان على وجود واجب
الوجود الثالث في معرفة ذاته المبحث الاول في ابطال الدور
والتسلسل اما الدور فهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه
بمرتبة او اكثر فلان صريح العقل جازم على تقدم وجود المؤثر
على وجود اثره فلو اثر الشيء في مؤثره السابق عليه لزم تقدم
وجوده على نفسه بمرتبتين او اكثر فانه اذا اثر الشيء في مؤثره
يكون متقدما على مؤثره ومؤثره متقدم عليه فيكون الشيء
متقدما على نفسه لان المتقدم على المتقدم على الشيء متقدم
على ذلك الشيء لا يقال لم لا يجوز ان يكون شيئان ماهية كل منهما
مؤثرة في وجود الآخر او ماهية احدهما مؤثرة في وجود الآخر
ووجود الآخر علة لوجود الاول فيكون كل واحد منهما مؤثرا
في الآخر ولا يلزم تقدم الشيء على نفسه لانا نقول حينئذ لا يكون دورا
لان الشيء لم يتقدم على نفسه لان الشيء لم يتقدم على ما يتقدم
عليه فان وجود كل اثر لماهية الآخر على التقدير الاول ووجود
الثاني لماهية الاول ووجوده بوجود الثاني على التقدير الثاني
وكلاهما ينافي الدور لا في غيره وايضا لا يجوز ان يكون الماهية بدون
الوجود مؤثرة في الوجود لانا نعلم بالضرورة ان علة الوجود
يجب ان يكون موجودة قبل وجود معلولها فتبين ان اريد بتقدم
المؤثر على اثره كونه محتاجا اليه فلا ان المحتاج الى المحتاج الى

الشي يحتاج الى ذلك الشي لانه لو كان كذلك لامتنع وجود المحتاج عند
وجود المحتاج اليه وعدم ما يحتاج اليه المحتاج اليه وليس كذلك فانه
لو فرض وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة
وجد المعلول بالضرورة والا لزم تخلف المعلول عن العلة القريبة
وهو ممتنع وان اريد تقدم الموثر على اثره شي غير الاحتياج اليه
فلابد من افادة تصوره لننظر في صحته وفساده قيل لا نم ان اللازم
وهو قولنا امتنع وجود المحتاج عند وجود المحتاج اليه وعدم
ما يحتاج اليه المحتاج اليه باطل قوله فانه لو فرض وجود العلة القريبة
للمعلول مع عدم العلة البعيدة وجد المعلول بالضرورة قلنا
لا نم قوله والا لزم تخلف المعلول عن العلة القريبة قلنا نم ولكن لم
قلتم بان ذلك ممتنع فان العلة القريبة ليست علة تامة للمعلول بل جزءا
منها ويجوز تخلف المعلول عن جزء العلة التامة وهذا غير مستقيم
لان العلة القريبة وان سلم انها جزء العلة التامة لكنها جزء مستلزم
للمعلول اذ لا واسطة بينه وبين تحقق المعلول فلا يمكن تخلف المعلول
عنه لاستحالة تخلف اللازم عن الملزوم والحق ان يقال ان اريد
بقوله وجد المعلول بالضرورة لو فرض وجود العلة القريبة
للمعلول مع عدم العلة البعيدة انه وجد المعلول في نفس الامر
فهو ممنوع فانه لا يلزم من فرض وجود العلة القريبة مع عدم
العلة البعيدة وجود المعلول في نفس الامر فان وجود المعلول
في نفس الامر انما يلزم اذا كانت العلة القريبة موجودة في نفس
الامر ولا يلزم من فرضنا وجود العلة القريبة وجودها في نفس
الامر وان اريد به انه وجد المعلول على تقدير وجود العلة القريبة
مع عدم العلة البعيدة فلا نم لزومه ايضا على ذلك التقدير فان
فان ذلك التقدير مح فجاز عدم لزوم وجود المعلول على ذلك
التقدير المحال ولئن سلم لزومه على ذلك التقدير لكن لا يلزم منه

ان لا يكون المحتاج الى المحتاج الى الشي محتاجا الى ذلك الشي في نفس
الامر وانما يلزم ذلك لو كان ذلك التقدير واقعا في نفس الامر وهو
ممنوع وكلامنا في بطلان الدور في نفس الامر لا على التقدير
واما التسلسل فهو ان يتراقى معروض العلية والمعلولية
في سلسلة واحدة من معلول معين الى غير النهاية فيدل على
بطلانه وجهان الاول لو تسلسلت العلل الى غير النهاية فلنفرض
جملتين احديهما من معلول معين والاخرى من المعلول الذي
قبله وتسلسلتا الى غير النهاية فان استغرقت الجملة الثانية
الاولى بالتطبيق من الطرف المتناهي بان تطبق الاولى من
الجملة الثانية على المعلول المعين الذي هو اول الجملة الاولى
يكون الناقص مساويا للزائد وان لم تستغرق الجملة الثانية الجملة
الاولى بالتطبيق على الوجه المذكور يلزم انقطاع الجملة الثانية
فيلزم تناهيها والجملة الاولى قد تزيد عليها بمرتبة فتكون ايضا
متناهية فان قيل لا نم ان الجملة الثانية اذا لم تستغرق الجملة
الاولى بالتطبيق يلزم انقطاع الجملة الثانية لجواز ان يكون
عدم الاستغراق لعجزنا عن توهم الانطباق فان توهم انطباق
غير المتناهي على غير المتناهي محال وايضا المحال انما يلزم من
المجموع فجاز ان يكون المجموع محالا ويكون كل واحد من اجزائه
بالانفراد غير محال وايضا هذا منقوض بالحوادث التي لا اول
لها والنفوس الناطقة فانهما غير متناهيتين عند القائلين بهما
بالتطبيق والحجة جارية فيهما والجواب عن الاول ان عجزنا عن
توهم الانطباق لا يدل على امتناع الانطباق فانه يجوز ان
يعجز الوهم عن الانطباق ويمكن الانطباق بحسب فرض العقل
فنفرض ههنا الانطباق ولا نلتفت الى عجز التوهم عن الانطباق
او قدرته فنقول ان امكن الانطباق المفروض واستغرقت

الثابته الاولى لزم تساوى الناقص والزائد وهو محال وان امتنع
الانطباق ولم يستغرق الثابته الاولى كانت علة عدم الانطباق
تفاوت الجملتين فقط فان امتناع انطباق الجملتين من جنس
واحد بحسب الكم وهو العدد لا يكون الا بسبب التفاوت
ومنذافرورى وعن الثانى ان المجموع اذا كان محالا لابد وان يكون
احد اجزائه محالا اما على تقدير تحقق جزء من الاجزاء الباقيه
او نفسه وههنا كل جزء من اجزاء المجموع غير محال على تقدير في
الاجزاء الباقيه فيكون احد الاجزاء محالا في نفسه وكل جزء
من المجموع ممكن في نفسه الا كون الجملة غير متناهيه فيكون الجملة الغير
المتناهيه محالا وهو المطلوب واما النقض بالاشياء المترتبه الغير
الموجودة كالحركة التى لا اول لها فغير وارد اذ الجملة من حيث هى
غير موجودة بل الموجود ابدا جزء من اجزائها فلا يتصور التطبيق
في اجزائها اصلا وكذلك النقض بالاشياء الغير المتناهيه الموجودة
معا التى لا ترتيب فيها بحسب ارتباط بعضها ببعض في الخارج
غير وارد لان الاشياء المترتبه اذا انطبق على جزء من الاجزاء
الجملة الزائدة شيء في درجته استحال ان ينطبق عليه جزء اخر
بل الجزء الاخر ينطبق على غيره فلا جرم تفضيل في الزائد جزء
لا ينطبق عليه شيء وغير المترتبه لا يتصور فيها هذا فلا يتم البرهان
فيها وقد تحقق مما ذكر ان برهان التطبيق يتم في الاشياء التى
يكون كلها موجودة في زمان واحد ولها ترتيب طبيعى
كالموصوفات والصفات والعلل والمعلولات ولا يتم فيما
فقد فيه احد الشرطين الثانى مجموع الممكنات المترتبه المتسلسله
الى غير النهايه محتاج الى كل واحد منها فيكون ممكنا محتاجا
الى سبب وذلك السبب ليس نفس المجموع لامتناع كون
الشيء سببا لنفسه والا لزم تقدم الشيء على نفسه ولا كل

اى لا يتحقق

واحد من احادها فان المجموع لا يجب بكل واحد ضرورة توقفه على
غيره ولا الداخل في المجموع لان الداخل في المجموع لا يكون علة
لنفسه ولا لعلله فلا يكون الداخل علة مستقلة للمجموع لان المجموع
كما يتوقف عليه يتوقف على علله فيكون سبب المجموع خارجا
عن المجموع فيكون كل واحد من اجزاء المجموع يمتنع الحصول
بدون ذلك السبب الخارج عنه والا فيكون بعضها مستغنيا
عن الامر الخارج فلا يكون الخارج وحده علة للمجموع بل مع علة
ذلك البعض المستغنى عن الامر الخارج هذا خلف ولا يكون ذلك
الامر الخارج عن مجموع الممكنات المتسلسله المترتبه الى غير النهايه
ممكنا بل واجبا لذاته لانه لو كان ممكنا لذاته لاحتاج الى علة فلا يكون
مجموع الممكنات المتسلسله المترتبه الى غير النهايه المفروضة سلسله
تامه ضرورة تقدمه وتقدم علته على اجزاء السلسله المفروضة
فيكون مع علته جزءا من المجموع واذا كان واجبا لذاته يكون
طرفا للسلسله بالضرورة لانه مرتبط بالسلسله فان كان في
وسطها يلزم ان يكون معلولا هذا خلف وان كان مرتبطا بالسلسله
ولا يكون في وسطها يكون طرفا فينقطع به السلسله فيلزم تناهى
السلسله على تقدير لا تناهيها فيكون لا تناهى السلسله محالا
فان ما يلزم من فرض وقوعه عدمه يكون وقوعه محالا لا
يقال المؤثر في المجموع الاحاد التى لا نهايه لها لانا نقول ان
اريد بالاحاد التى هو المؤثر الكل من حيث هو كل فهو نفس
المجموع فيمتنع ان يكون مؤثرا في المجموع لامتناع كون الشيء
مؤثرا في نفسه وان اريد بالاحاد التى هو المؤثر ان كل واحد
هو المؤثر لزم اجتماع مؤثرات مستقله على اثر واحد وهو
محال وايضا يلزم ان يكون المؤثر في الجملة هو الداخل وقد
ابطلناه فيل ان اردتم بالعلة جملة الامور التى يصدق على

كل واحد منها انه يحتاج اليه فلم لا يجوز ان يكون الاحاد باسرها
علة لنفسها وان اردتم بالعلة الفاعل فلم لا يجوز ان يكون البعض
منها فاعلا واما قوله الداخل لا يكون علة لنفسه ولا لعلله
فمسلم قوله فلا يكون الداخل وحده علة للجملة قلنا ممنوع فانه
يجوز ان يكون الداخل وحده علة للجملة اذا اريد بالعلة الفاعل
اجيب بان المراد بالعلة العلة المستقلة وهي ما لا يفتقر في
التاثير الى معاون لا يكون منه والعلة المستقلة بهذا المعنى
لا يجوز ان يكون نفس الاحاد بالضرورة لان العلة المستقلة
متقدمة على المعلول بالضرورة ولا يجوز ان يكون كل واحد
من الاحاد يتوقف تاثيره على معاون لا يكون منه ولا بعض
الاحاد لان علته اولى بان يكون علة مستقلة لان تاثير كل
البعض لمعاونة علته التي لا تكون منه بخلاف تاثير علته
وايضا على تقدير ان يكون المراد بالعلة الفاعل لا يجوز ان
يكون البعض منها فاعلا لان تعلق المجموع بكل بعض من
حيث يتقوم الاحاد به على السواء فليس بعضها اولى بان
يكون فاعلا من بعض من هذه الجملة لكن علة كل بعض اولى
بان يكون فاعلا من ذلك البعض لان الاحاد يتقوم بعلته
وذلك البعض من جهتين احديهما بذاتها والاخرى بمعلولها و
ح يندفع ما قيل انه يجوز ان يكون ما بعد المعلول الاول الى غير
النهاية علة اذ هو بحيث لو تحقق لتحقق المجموع ضرورة
لانه لا يكفي في كون الشيء علة مستقلة تحقق المعلول عند تحققه
ولو فرض كونه علة لكان علته اولى بالعلية منه لما ذكرنا ه
قيل للاحاد لا يخ اما ان يكون لها وجود واحد زائد على
وجودات الاجزاء او لا فان كان الاول فلا نم انه لا يجوز
ان يكون الاحاد باسرها علة قوله يلزم ان يكون الشيء متقدما

لان كل واحد

على نفسه قلنا لا نم وانما يلزم ذلك لو كان الاحاد من حيث هي موجودة
بوجود واحد علة للاحاد من حيث هي كذلك وهو ممنوع فانه
يجوز ان يكون الاحاد من حيث ان كل واحد من اجزائها موجود
بوجود خاص يكون علة للاحاد من حيث هي موجودة بوجود
واحد زائد على وجودات الاجزاء فيكون مجموع الاحاد من
حيث هي موجودات علة لوجود المجموع من حيث هو مجموع
وان كان الثاني فلا نم انه يكون محتاجا الى علة وانما يلزم ذلك
ان لو كان لها وجود مغاير لوجودات الاجزاء وليس كذلك ح
اجيب بان الاحاد من حيث هي احاد غير كل واحد ووجودها
غير كل وجود واحد فان وجودها هي وجودات الاجزاء ولا
شك ان وجودات الاجزاء تتغاير للكل وهي في وجودها مفتقرة
الى كل واحد من الاجزاء والمفتقر الى الغير ممكن فيكون لها علة
ولا يجوز ان يكون علة وجودها نفس الاحاد الموجودة
والا لزم تقدم الشيء على نفسه بالضرورة وهو محال ولا الداخل فيها
لان اي داخل فرضته علته اولى بان يكون علة للاحاد باسرها
فتعين ان يكون خارجا ويكون واجبا وينقطع به السلسلة
كما ذكرنا قال الثاني في البرهان على وجود واجب الوجود
اقول المبحث الثاني في البرهان على وجود واجب الوجود
ويدل عليه وجهان احدهما باعتبار الحدوث والاخر باعتبار
الامكان الاول انه لا شك في وجود حادث وكل حادث ممكن
لانه لو لم يكن كل حادث ممكنا لم يكن معدوما تارة وموجودا اخرى
واللازم ظاهر الفساد فان كل حادث يكون موجودا بعد ما لم يكن
فيكون معدوما ثم صار موجودا فبالضرورة يكون معدوما تارة
وموجودا اخرى بيان الملازمة انه اذا لم يكن ممكنا يكون واجبا
لذاته او ممتنعا لذاته ضرورة انحصار كل مفهوم في انه ممكن او

غير وجود كل واحد فان وجود كل واحد جزء مفهوم لوجودات الاجزاء

واجب او ممتنع على سبيل الانفصال الحقيقي فاذا انتفى واحد
من الثلاثة تعين احد الاخرين واذا كان واجبا يكون دائما موجودا
فاذا كان ممتنعا يكون دائما معدوما والا يلزم القلب واذا كان
دائما موجودا او دائما معدوما لم يكن معدوما تارة وموجودا
اخرى فثبت ان كل حادث ممكن وكل ممكن فله سبب موجود
بالضرورة وذلك السبب الموجود يجب ان يكون واجبا لذاته
او منتهيا الى الواجب لذاته لاستحالة الدور والتسلسل
الوجه الثاني لا شك في وجود موجود فذلك الموجود اما
واجب وممكن ضرورة انحصار الموجود فيهما على سبيل
الانفصال الحقيقي فان كان ذلك الموجود واجبا فهو المطلوب
وان كان ذلك الموجود ممكنا فله سبب موجود واجب ابتداء
او بواسطة والا يلزم الدور والتسلسل وقد سبق بطلانهما
ولا يعارض بان يقال يمتنع ان يكون سبب الممكن واجبا ابتداء
او بواسطة لانه لو كان سبب الممكن واجبا لزاد وجوده لما
مر ان الوجود زائد في الممكن وفي الواجب واذا كان الوجود
زائدا يكون وصفا للذات والوصف يحتاج الى الذات والذات
غيره فيكون الوجود محتاجا الى غيره وكل محتاج الى الغير
ممكن وكل ممكن له سبب فسببه اما ملاق وهو الذات او صفة
من صفاته واما مباين وهو غير الذات وغير الصفة من صفاته
فان كان سببه ملاقيا يلزم تقدم ذاته بوجوده على وجوده
فيلزم تقدم الشيء على نفسه ان كان الوجود المقدم عين
الوجود المتاخر او كونه موجودا مرتين وهو [illegible] بالضرورة
وان كان سببه مباينا يلزم ان يكون الواجب ممكنا هذا خلف
لانا نقول قد بينا ان ذاته من حيث هي توجب وجوده
بلا اعتبار وجود وعدم فلا يلزم تقدم الوجود على نفسه

ولا كونه موجودا مرتين على تقدير ان يكون السبب ملاقيا و
الحق ان وجوده عين ذاته فلم يحتج الى سبب فسقط المعارضة
قال الثالث في معرفة ذاته اقول المبحث الثالث في
معرفة ذاته تعالى فذهب الحكماء والغزالي منا وضرار من المعتقد
الى ان الطاقة البشرية لا تفي بمعرفة ذاته تعالى لان معرفة
ذاته اما بالبديهة او بالنظر وكل منهما باطل اما الاول فلان
متصور ذاته غير بالبديهة بالاتفاق واما الثاني فلان المعرفة المستفادة
من النظر اما بالحد واما بالرسم وكل منهما باطل اما الحد فلان ذاته
غير قابل للتحديد لان الحد انما يكون للمركب لما عرفت والتركيب
منتف عنه تعالى ولذلك لما سال فرعون موسى عن حقيقته حيث
قال وما رب العالمين فان السؤال بما انما هو سؤال عن الحقيقة
اجاب موسى عليه السلام بذكر خواصه وصفاته حيث قال رب السموات
والارض وما بينهما ان كنتم موقنين تنبيها على ان حقيقة ذاته
لا تعلم الا بذكر مقوماته ولا مقوم له اذ لا تركيب فيه ولم يتنبه
فرعون له فلهذا قال لمن حوله الا تستمعون اني سالت عن الحقيقة
فاجاب بذكر صفاته فلم يكن الجواب مطابقا للسؤال فلم يتعرض
موسى عليه السلام لبيان غلطه وجهله وذكر صفات ابين فقال ربكم
ورب ابائكم الاولين ليتنبه فرعون عن غلطه فلم يتنبه ونسبه
الى الجنون كما قال تع حكاية عن فرعون قال ان رسولكم الذي
ارسل اليكم لمجنون فذكر موسى صفات ابين واشار الى ان
السؤال عن حقيقته ليس داب العقلاء حيث قال رب
المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون واما الرسم فلا
يفيد الحقيقة ولان المعلوم منه سبحانه وتعالى اما السلوب
كقولنا ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض وحقيقته تعالى مغايرة
لسلب ما عداها عنها واما الاضافات كقولنا عالم قادر ولا شك

ان مغايرة لهذه الامور فان المعلوم من قدرة الله عندنا انها
امر يستلزم التاثير في الفعل على سبيل الصحة فحقيقة القدرة
مجهولة والمعلوم منها ليس الا هذا اللازم وكذلك المعلوم
عندنا من علم الله تعالى ليس الا انه امر يلزمه الاحكام والاتقان
في الفعل فماهيته وكذلك العلم غير هذا الاثر والمعلوم ليس الا هذا
الاثر فقد تبين ان حقائق صفات الله تعالى غير معلومة لنا وعلى
تقدير ان تكون معلومة فالعلم بالصفة لا يستلزم العلم بحقيقة
الموصوف وما دل الاستقراء على طريق الانصاف انا لا نعلم
من الله الا السلوب والاضافات وثبت ان العلم بهما لا يستلزم العلم
العلم بالحقيقة ثبت انا لا نعلم ذات الله تعالى وخالف المتكلمون
الحكماء ومنعوا الحصر بانا لا نم ان طريق المعرفة منحصر في البداهة
والنظر فانه يجوز ان يعرف بالالهام وتصفية النفس وتزكيتها
عن الصفات الذميمة والتزمهم المتكلمون بان حقيقته تعالى
هو الوجود المجرد وهو معلوم عندهم بالبداهة والحق ان
هذا الالزام ليس بجواب فان حقيقته تع عندهم هو الوجود
الخاص والوجود المعلوم هو الوجود المطلق العارض
لوجوده الخاص ولا يلزم من العلم بالعارض العلم بالمعروض
قال الفصل الثاني في التنزيهات اقول لما فرغ من
(اي سلب ما لا يليق بالواجب عنه تعالى)
الفصل الاول شرع في الفصل الثاني في التنزيهات وذكر فيه خمسة
مباحث الاول ان حقيقته لا تماثل غيره الثاني في نفي الجسمية
والجهة عنه الثالث في نفي الاتحاد الرابع في نفي قيام الحوادث
بذاته الخامس في نفي الاعراض المحسوسة عنه المبحث الاول
ان حقيقة الله تعالى لا تماثل غيره اي لا تكون مشاركا لغيره في
تمام الماهية لانه لو كانت حقيقته مماثلة لغيره لكان ما به يمتاز
كل واحد منهما عن الاخر خارجا عن حقيقتهما المشتركة بينهما

مضافا اليها فالموجب لما به يمتاز الواجب تعالى عن غيره المماثل
له ان كان ذاته لزم الترجيح بلا مرجح لكون ذاته مماثلة لغيره فايجابها
بما يختص بها دون غيره مع تساويهما في الحقيقة ترجيح بلا مرجح
وان كان الموجب لما به يمتاز عن غيره غير ذاته فان كان ذلك
الغير الموجب ملاقيا لذاته عاد الكلام الى ذلك الملاقي الموجب
فان موجب ذلك الملاقي ان كان ذاته لزم الترجيح بلا مرجح وان
كان غيره عاد الكلام اليه ولزم التسلسل وان كان ذلك الغير
الموجب لما به يمتاز عنه مباينا كان الواجب محتاجا في هويته
وتعينه الى سبب منفصل فكان الواجب ممكنا هذا خلف لا يقال
الصفة المميزة لذاتها اقتضت الاختصاص بذاته تعالى حتى يلزم
الترجيح بلا مرجح ولا غيره الملاقي حتى يلزم التسلسل ولا غيره المباين (فيكون الموجب)
حتى يلزم امكانه وذلك كالفصل والعلة فان الفصل لذاته اقتضى
اختصاصه بحصة النوع من الجنس دون سائر الحصص والعلة
لذاتها اقتضت اختصاصها بالمعلول المعين دون غيره هنا
لانا نقول تلك الصفة معلولة الذات فتكون متاخرة عن تعين
الذات ضرورة تاخر المعلول عن تعين علته فلا تقتضي تعين
علتها كالجنس والمعلول فان الجنس لما كان معلولا للفصل
لم يقتض تعين الفصل الذي هو علته وكذا المعلول لما كان
متاخرا عن تعين علته لم يقتض تعين علته قوله ولو جاز
ذلك اي لو جاز ان تقتضي الصفة التي هي معلولة الذات
الاختصاص لجاز ان تنافي لوازم الامثال واللازم بين البطلان
فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الصفة المميزة التي اقتضت
الاختصاص لازمة للذات والصفة المميزة لغيره المساوي له في
تمام الحقيقة لازمة لذات الغير والصفتان متنافيتان فيلزم
تنافي لوازم الامثال فان قيل ما به يمتاز عن غيره سلبي وهو انه

(هامش: لا ذاته ... لا اختصاص من الصفة المميزة هو نفس الصفة لا ...)

ليس غيره احتج بان سلب الغير لا يحصل الا بعد حصول الغير وح
يكون الواجب موقوفا بعد حصول الغير فيكون ممكنا وقال قدماء
المتكلمين ذاته تعالى يساوي سائر الذوات في كونه ذاتا اذ
المعنى بالذات ما يصح ان يخبر عنه ويعلم وهذا المعنى مشترك بينه وبين
سائر الذوات فيكون ذاته مساويا لسائر الذوات وايضا الوجوه
الدالة على اشتراك الوجود دالة على اشتراك الذات بان نقول
انا نجزم بذات الشيء ونتردد في كونه واجبا وجوهرا او عرضا و
نقسم الذات الى الواجب والجوهر والعرض قلت ان ذاته مساو
لغيره في كونه ذاتا ويخالفه بوجوب الوجود والقدرة التامة
والعلم التام وبالحالة الخامسة عند ابي هاشم وهي الالهية التي
توجب احوالا اربعة هي الحييه والعالميه والقادريه و
الموجوديه قال المصنف لعل مفهوم الذات او عارض لها
صدق واشتراك العوارض لا يوجب اشتراك المعروضات عليه
وتماثلها في الحقيقة وقال الحكماء ذاته نفس وجوده المشارك
لوجود الممكنات ويتميز ذاته الذي هو الوجود بتجرده عن
الماهية وعدم عروضه لغيره وقد سبق القول فيه فلا حاجة الى
اعادته قال الثاني في نفي الجسمية اقول المبحث الثاني
في نفي الجسمية والجهة عنه الله تعالى ليس بجسم خلافا للمجسمة
ولا في جهة خلافا للكرامية والمشبهة اعلم ان جميع المجسمة
اتفقوا على انه تعالى في جهة والكرامية اي اصحاب احمد بن
الكرام اختلفوا فقال محمد بن الهيصم انه تعالى في جهة
فوق العرش لا نهاية لها والبعد بينه وبين العرش لا نهاية
له وقال بعض اصحابه البعد متناه وكلهم نفوا عنه حيزا
من الجهات واثبتوا له الجهة الذي هو مكان غيره وباقي
اصحاب محمد بن الهيصم قالوا بكونه على العرش كما قال

عنه صح
عند الاكثرين صح
عليه صح
الى صح
به

سائر المجسمة وبعضهم قالوا بكونه على صورة وقالوا بالجهة وذهابه
واحتج المصنف على نفي الجهة ولم يحتج على نفي الجسمية لان نفي الجهة
يستلزم نفي الجسمية ولان الحجة على نفي الجهة مشتملة على نفي
الجسمية واذا عرفت هذا فنقول لو كان الله تعالى في جهة
وحيز فاما ان ينقسم فيكون جسما وكل جسم مركب ومحدث
لما سبق فيكون الواجب مركبا ومحدثا وهذا خلف او لا ينقسم
فيكون جزءا لا يتجزى وهو محال بالاتفاق وايضا لو كان الله تع
في جهة وحيز لكان متناهي القدر واللازم باطل فالملزوم مثله
اما الملازمة فلما سبق في تناهي الابعاد واما بيان بطلان اللازم
فلان تقدره بذلك القدر ممكن محتاج الى مخصص ومرجح وهو
محال ولهم ان يقولوا المخصص والمرجح ذاته تعالى وهو ليس بمح
والاولى ان يقال لو كان الله تعالى في جهة وحيز لكان قابلا للقسمة
والاشكال والاكوان اي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
وكل ذلك محال في حق الواجب تعالى لان وجوب الوجود ينافي
هذه الامور قال احتجوا بالعقل والنقل اقول
المثبتون انه تعالى في جهة وحيز احتجوا بالعقل والنقل على انه
تعالى في جهة وحيز اما العقل فمن وجهين الاول ان بديهة العقل
شاهدة بان كل موجودين لا بد وان يكون احدهما ساريا في الاخر
بحيث يكون الاشارة الى احدهما اشارة الى الاخر كالجوهر وعرضه
فان العرض الحال في الجوهر سار فيه بحيث يكون الاشارة الى
الجوهر بعينها هي الاشارة الى عرضه او احدهما مباينا عن الاخر
في الجهة كالسماء والارض والله سبحانه وتعالى ليس بحال للعالم و
لا محلا فيه فيكون مباينا عن العالم في الجهة الثاني ان الجسم
يقتضي الحيز والجهة لكونه موجودا قائما بنفسه والله سبحانه وتع
يشارك الجسم في كونه موجودا قائما بنفسه فيكون مشاركا

بعينها ح

للجسم في اقتضاء الحيز والجهة فيكون في حيز وجهة واما
النقل فآيات تشعر بالجسمية والجهة مثل قوله تع والسماوات
مطويات بيمينه وقوله تع خلقت بيدي وقوله تع يد الله فوق
ايديهم وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وغيرها من الآيات
واجيب عن الوجه الاول بمنع الحصر بانا لا نم ان كل موجودين
يجب ان يكون احدهما ساريا في الآخر او مباينا له في الجهة
لجواز ان يكون مباينا له في الذات والحقيقة لا في الجهة ومنع
شهادة البداهة لاختلاف العقلاء فيه فانه لو كان بداهة العقل
شاهدة بان كل موجودين لا بد وان يكون احدهما ساريا
في الآخر او مباينا عنه في الجهة لما اختلف العقلاء فيه و
اجيب عن الوجه الثاني بان الجسم يقتضي الحيز والجهة لحقيقته
المخصوصة والله سبحانه وتعالى لا يشاركه في حقيقته المخصوصة
فلا يشاركه في اقتضاء الحيز والجهة واجيب عن الآيات المذكورة
القابلة للتاويل لقطعها ح اما ان يفوض علمها الى الله تع
كما هو مذهب السلف وقول من اوجب الوقف على الله في
قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله واما ان يؤول كما هو مذهب
المؤولين وقول من عطف قوله والراسخون على الله والتاويلات
مذكورة في المطولات على وجه الاستقصاء قال
المبحث الثالث في نفي الاتحاد والحلول اقول المبحث الثالث في نفي
الاتحاد والحلول اما الاتحاد فهو ان كان شيء واحد بعينه صار
شيئا آخر هذا هو مفهومه الحقيقي والذي يدل على امتناعه
انه لو اتحد الواجب بغيره فان بقيا بعد الاتحاد موجودين
فهما بعد اثنان متميزان لا واحد وهذا ينافي الاتحاد وان لم
يبقيا موجودين لم يتحدا لانه ح اما ان عدما ووجد ثالث
فليسا متحدين لان المعدوم لا يتحد بالمعدوم وان عدم

احدهما وبقي الآخر فان كان المعدوم هو الثاني والباقي هو
الاول لم يتحقق اتحاد اصلا وان كان المعدوم هو الاول
والباقي هو الثاني فكذلك لم يتحقق اتحاد لانه ح لم يصر الاول
الثاني بل عدم الاول قيل لا نم لو كانا موجودين لم يتحدا
وانما يلزم نفي الاتحاد لو كانا موجودين بوجودين وتعينين
وهو ممنوع فانه يجوز ان يكونا موجودين بوجود واحد
وتعين واحد كالجنس والفصل اجيب بان الوجود الواحد
والتعين الواحد الذي صارا بهما موجودين ومتعينين اما
ان يكون احد الوجودين الاولين واحد التعينين الاولين
او وجودا ثالثا وتعينا ثالثا وان كان الاول يلزم انعدام
احدهما بالضرورة ويلزم عدم الاتحاد وان كان الثاني
فلانه ح اما ان يكون كل من الوجودين والتعينين الاولين
باقيا اولا والاول يوجب ان يكون الشيء الواحد موجودا
بوجودين وتعينين متغايرين وهو ح بالضرورة والثاني
يوجب انعدام احدهما وكون الشيء الواحد موجودا بوجود
وتعينين واما انعدامهما وحدوث ثالث والاول محال
والثاني يلزمه نفي الاتحاد ولا يمكن ان يتحد الوجودان والتعينان
والا يلزم ان يكون الوجود والتعين موجودين وهو ح
واما الثاني وهو الحلول فلان المعقول منه قيام موجود
بموجود على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته و
يمتنع الحلول بهذا المعنى على الله تعالى وحكي القول بالاتحاد
والحلول عن النصارى وجمع من المتصوفة فانه حكي عن
النصارى انهم قالوا اتحدت الاقانيم الثلاثة الاب والابن
وروح القدس واتحد ناسوت المسيح واللاهوت و
حل الباري تعالى في عيسى وحكي عن جمع من المتصوفة انهم

قالوا اذا انتهى العارف نهاية مراتبه انتفى هويته وصار الموجود
هو الله تعالى وحده وهذه المرتبة هي الفناء في التوحيد وقالوا
ان الله تعالى يحل في العارف فنقول فان ارادوا به الاتحاد والحلول ما ذكرناه
فقد بان فساده وان ارادوا به غيره فلا بد من تصوره اولا لان
التصديق به نفيا او اثباتا فانه لا يمكن نفيه او اثباته الا بعد تصور
ما هو المراد قال الرابع في نفي قيام الحوادث بذاته تع اقول

المبحث الرابع في نفي قيام الحوادث بذاته تع اعلم ان الصفة للشيء
اما ان تكون متقررة في الموصوف غير مقتضية لاضافته الى غيره
كالسواد للجسم والشكل والحسن واما ان تكون متقررة في الموصوف
مقتضية لاضافته الى غيره وهذا القسم ينقسم الى ما لا يتغير بتغير
المضاف اليه مثل القدرة على تحريك جسم ما فانها صفة متقررة
في الموصوف بها يلحقها اضافة الى امر كلي من تحريك اجسام
بحال ما لزوما اوليا ذاتيا ويدخل في ذلك حجارة وشجر وفرس
وغيرها ثانيا فان تعلق الاضافات المعينة بالقدرة على تحريك
جسم ما ليس تعلق ما يلزمه فانه لو لم يكن حجارة اصلا في الامكان
ولم يقع اضافة القدرة الى تحريكه ابدا ما ضر ذلك في كون القدرة
على تحريك جسم ما فالقدرة لا تتغير بتغير احوال المقدور عليه من
الاشياء بل انما تتغير الاضافات الخارجية والسبب في ذلك ان
القدرة مستلزمة للاضافة الى امر كلي لزوما اوليا ذاتيا والى
الجزئيات المندرجة تحت ذلك الكلي لزوما ثانيا غير ذاتي
بل بسبب ذلك الكلي والامر الكلي الذي يتعلق القدرة به
لا يمكن ان يتغير فلهذا لا يتغير القدرة به واما الجزئيات فقد يتغير
ويتغير ما يتغير الاضافات الجزئية العرضية المتعلقة بها والى ما يتغير
بتغير المضاف اليه مثل العلم فانه صفة متقررة في العالم الموصوف به
يلحقها اضافة الى المعلوم تتغير بتغير المعلوم فان العلم بان زيدا

ليس بموجود ثم يحدث زيد فيصير العلم بان زيدا موجود فيتغير
بتغير الاضافة والعلم المضاف معا فان العلم بشيء ما يختص الاضافة
به حتى ان العلم المضاف الى معنى كلي لم يكف ذلك بان يكون علما جزئيا
بل يكون العلم بالنتيجة علما مستانفا يلزمه اضافة مستانفة وهيئة
للنفس متجددة ثم لها اضافة مستجدة موصوفة غير العلم بالمقدمة
وغير هيئة تحققها ليس مثل القدرة التي هي هيئة واحدة لها اضافات
شتى واما ان لا تكون متقررة في الموصوف بل مقتضية لاضافته
الى غيره مثل كونك يمينا وشمالا فانه اضافة محضة بخلاف
القدرة والعلم فانه هيئة متقررة في الموصوف يتبعها اضافة
لازمة او لاحقة فالموصوف بها اخذ وهيئة مضافة لا اخذ واضافة
محضة اذا عرفت هذا فلنرجع الى تقرير ما في المتن فنقول صفات
الباري تعالى تنقسم الى اضافات لا وجود لها في الاعيان كتعلق
العلم والقدرة والارادة فان هذه التعلقات اضافات محضة
لا وجود لها في الاعيان وهذه الاضافات متغيرة متبدلة والى
امور حقيقية كنفس العلم والقدرة والارادة وهي قديمة
لا تتغير ولا تتبدل خلافا للكرامية فانهم جوزوا تغير صفاته لنا
وجوه الاول ان تغير صفاته يوجب انفعال ذاته وذلك لان
المقتضي لصفاته ذاته وتغير الموجب ال على تغير موجبه فانه
يمتنع ان يكون الموجب للشيء باقيا والشيء منتفيا الثاني ان
كل ما يتصف به الباري تعالى فهو صفة كمال لامتناع اتصافه
تعالى بصفة النقص باتفاق العقلاء فلو خلا عن صفة الكمال
يكون ناقصا وهو محال الثالث لو صح اتصافه بحادث لصح اتصافه
به ازلا لانه لو قبل ذاته صفة محدثة لكان قبول الذات تلك الصفة
المحدثة من لوازم ذاته او منتهيا الى قابلية لازمة وذلك لانه لو لم
يكن قبول الذات تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته او منتهيا الى

قابليه لازمه وإلّا لكان قبول الذات تلك الصفه المحدثه عارضا
فيكون الذات قابله لتلك القابليه فان انتهى الى قابليه لازمه فهو
المط وان لم ينته الى قابليه لازمه لزم الدور او التسلسل وهما محالان
فلا بد ان يكون قبول الذات تلك الصفه المحدثه من لوازم ذاته او
منتهيا الى قابليه لازمه لا تنفك تلك القابليه عن الذات فيصح اتصافه
تعالى بالصفه المحدثه ازلا وصحة اتصاف الذات بالصفه متوقفه
على صحه وجود الصفه لان اتصاف الذات بالصفه نسبه بين الذات
والصفه والنسبه متوقفه على وجود المنتسبين فصحة اتصاف
الذات بالصفه متوقفه على صحه وجود الصفه فان صحه الموقوف
متوقفه على صحه وجود الموقوف عليه فيقتضي وجود الحادث
في الازل وهو مح لان الازل عبارة عن نفي الاوليه والحدوث عبارة
عن ثبوت الاوليه والجمع بينهما مح فثبت ان كل ازلي لا يتصف
بالحادث وينعكس بعكس النقيض الى ان كل ما هو متصف بالحوادث
لا يكون ازليا لكنه ازلي فلا يتصف بالحوادث وهو المط والدليل يتم
بدون التعرض لعكس النقيض فانه اذا ثبت ان الازلي لا يتصف
بالحوادث ثبت ان الله تع لا يتصف بالحوادث لان الله تع ازلي
وكل ازلي لا يتصف بالحوادث فالله تع لا يتصف بالحوادث قيل
صحه اتصاف الذات بالصفه غير صحة وجود الصفه في نفسها و
لا يلزم من ثبوت احدهما ثبوت الاخرى فان معنى صحه اتصاف الذات
بالصفه ازلا ان هذه الصفه لو كانت ممكنة في نفسها لكانت الذات
قابله لها ولا تستدعي كون الصفه في نفسها صحيحه واجيب بانه لا
نزاع في ان صحه الاتصاف غير صحه وجود الصفه في نفسها ولا يلزم
من ثبوت احدهما ثبوت الاخرى فان معنى صحه اتصاف الذات بالصفه
ازلا ان هذه الصفه لو كانت ممكنه في نفسها لكانت الذات قابله
لها ولا تستدعي كون الصفه في نفسها صحيحه واجيب بانه لا نزاع

فصح ع

هذا صح

في ان صحه الاتصاف غير صحه وجود الصفه لكن صحه الاتصاف
بها متوقفه على صحة وجود الصفه لان صحه الاتصاف متوقفه
على تحققها وتحققها متوقف على صحه وجودها ولقائل ان
يقول صحه الاتصاف بها غير متوقفه على صحه وجودها فان صحة
المقدور عن القادر لا يتوقف الا على صحه مقدوره لذاته فان
امتنع وجود مقدوره بعائق او فوات شرط لم يقدح في
صحة الصدور منه الرابع المقتضي للصفه الحادثه ان كان ذاته
او شيئا من لوازم ذاته لزم ترجيح احد الجانبين بلا مرجح وان
كان المقتضي للصفه الحادثه وصفا اخر محدثا فننقل الكلام
في مقتضي ذلك الوصف الحادث ويلزم التسلسل وان كان
المقتضي للصفه الحادثه شيئا غير ذاته تع وغير شيء من لوازمه و
غير وصف اخر محدث كان الواجب مفتقرا في صفته الحادثه الى
سبب منفصل وكل واحد من هذه الاقسام مح والمصنف اعترض
على كل واحد من الوجوه الاربعه اما على الاول فبان يقال انه لا
ينفعل عن غيره ولكن لا يلزم من عدم انفعاله عن الغير ان لا يجوز
تغير صفاته فانه يجوز ان تقتضي ذاته صفات متعاقبة كل واحده
منها مشروطة بانقراض الاخرى فلا ينفعل عن غيره بل ينفعل عن
ذاته فان المقتضي لحدوث صفه بعد انقراض الاخرى ذاته واقتضاء
الانفعال عن ذاته على هذا الوجه مح واما على الثاني فبان يقال
قولكم كل ما يصح اتصافه به فهو صفه كمال مسلم ويمنع انه لو خلا عنها
كان ناقصا فانه انما يكون الخلو عنها نقصانا اذا لم يكن للزايله
خلف واما اذا كان لها خلف فلا يلزم نقص فانه يجوز ان تقتضي
ذاته صفات متعاقبه كل واحده منها مختصه بوقت وحال لتعلق
الارادة بها في ذلك الوقت والحال ويخلف لما زال فيكون
الكمال مطردا ومحفوظا في ضمن تلك الصفات المتعاقبه لا يقال

الحاصل ان لله تع لان نسبه الذات ولوازمه
الى حدوث الحادث في ذلك الوقت او قبله
على السواء فكما جاز حدوثه في ذلك الوقت
جاز حدوثه قبله فحدوثه في ذلك الوقت
ترجيح لاحد الجانبين ح ح

ع

للصفه صح

ان كل واحدة من تلك الصفات المتعاقبة يجب ان تكون صفة
كمال فعند زوال الصفة السابقة يلزم النقص لخلوه عن صفة
الكمال لانا نقول يجوز ان تكون كون الصفة صفة كمال مشروطا
بحضور ذلك الوقت الذي اختص بها فلا يلزم ان تكون خلو
الذات عن تلك الصفة عند انقضاء وقتها نقصا والحاصل ان كل
واحد من الصفات المتعاقبة انما هي كمال عند وقتها المختص
بها ولا يكون كمالا عند انقضاء وقتها بل الكمال هو الصفة التي
بعدها وهو متصف بها واما على الثالث فبان يقال الملازمة
ممنوعة فانا لا نم انه لو صح اتصافه بمحدث لصح اتصافه به ازلا فان
امكان الاتصاف بالصفة المحدثة لما توقف على امكان الصفة
المحدثة لم يتحقق في الازل لان امكانها مشروط بانقضاء الصفة
التي هي قبلها او بوقت معين وحال معين لتعلق الارادة بها
في ذلك الوقت واما على الرابع فبان يقال المقتضي للصفة الحادثة
الفاعل المختار ولزوم ترجيح احد الجانبين بلا مرجح ممنوع لجواز
ان تكون تعلق ارادة الله تع بوقت معين مرجح واحتجت الكرامية
على جواز قيام الصفة الحادثة بذات الله تع بوجهين احدهما انه تع
لم يكن فاعل العالم ضرورة كون العالم محدثا ثم صار فاعلا له و
الفاعلية صفة ثبوتية فهذا يقتضي قيام هذه الصفة الحادثة
بذات الله تع وثانيهما ان الصفات القديمة يصح قيامها بذات الله تع
لمطلق كونها صفات ومعاني لا لكونها قديمة فان القدم لكونه عدميا
لانه عبارة عن عدم المسبوقية بالغير لا مدخل له في صحة اتصاف
الذات بالصفات القديمة فان صحة الاتصاف وجودي و
الامر العدمي لا يكون جزءا من المقتضي للامر الوجودي والحوادث
تشارك الصفات القديمة في كونها صفات ومعاني فيصح قيام
الصفات الحادثة بذاته تع لمشاركتها للصفات القديمة فيما هو

المقتضي لصحة القيام واجيب عن الاول بان التغير في الاضافة والتعلق
لا في الصفة لان كونه تع فاعلا للعالم اضافة وتعلق عرض للقدرة بعد
ان كان لم يكن عرضا وعن الثاني المصحح لقيام تلك الصفات القديمة حقيقتها
المخصوصة او لعل القدم شرط لصحة الاتصاف والقدم وان كان عدميا
يجوز ان يكون شرطا للامر الوجودي او لعل الحدوث مانع من صحة
الاتصاف والحق انه لا يصح قيام الحوادث بذاته تع والمعتمد فيه
الاستدلال بامتناع التغير عليه لاستحالة انفعاله في ذاته تع عما يقول
الظالمون علوا كبيرا قال الخامس في نفي الاعراض اقول
المبحث الخامس في نفي الاعراض المحسوسة عنه تع اجمع العقلاء على انه تعالى
غير موصوف بشيء من الالوان والطعوم والروائح واللذائذ الحسية فان
هذه الامور تابعة للمزاج التي هي كيفية حادثة عن تفاعل العناصر و
هو تعالى منزه عن الجسمية والتركيب قال الامام والمعتمد في انه غير
موصوف بالالوان والطعوم والروائح الاجماع واما الاصحاب فقالوا
اللون جنس وتحته انواع وليس بعضها بالنسبة الى بعض صفة نقص
وايضا الفاعلية لا تتوقف على شيء منها واذا كان كذلك لم يكن الحكم
بثبوت البعض اولى من الباقي فوجب ان لا يثبت شيء منها الا لزم في عقلك
وهو محال والاول لا بد فيه من الدلالة فلم لا يجوز ان يكون ماهيته ذاته
تستلزم لونا معينا غير ان يعرف لميته ذلك الاستلزام والثاني مسلم
ولكن لا يلزم الاعلام علمنا بذلك المعين واما عدمه في نفسه فلا
وللقائل ان يقول التمسك بالاجماع في العقليات يكون عند الضرورة
والمعتمد في هذا الموضع انه لا يجوز ان يكون محلا للاعراض لامتناع
انفعال ذاته قال ايضا اتفق الكل على استحالة الالم اما اللذات
العقلية فقد جوزها الحكماء والباقون ينكرونها واحتجوا بان اللذة
والالم من توابع اعتدال المزاج وتنافره وذلك لا يعقل الا في الجسم وهو
ضعيف لانه يقال هب ان اعتدال المزاج يوجب اللذة لكن لا يلزم

تهما

عنه تع

تحقق
صح

كمال وبالنسبة الى بعض صفة نقص صح

ثم قال وللقائل ان نقول مدعى
انه ليس البعض اولى من
البعض في نفس الامر صح

الجسم

صفة ظ

من انتفاء السبب انتفاء المسبب ق المعتمد ان تلك اللذة ان كانت قديمة وهى داعية الى الفعل الملتذ به وجب ان تكون موجدا للملتذ به قبل ان اوجده لان الداعى الى ايجاده قبل ذلك موجود ولا مانع لكن ايجاد الشى قبل ايجاده مح وان كانت حادثة كان محل الحوادث والحكماء قالوا ان كل من تصور فى نفسه كمالا فرح به ومن تصور فى نفسه نقصانا تالم به ولا شك ان كماله تع اعظم الكمالات وعلمه اجل العلوم فلا بعد ان يلتذ به وان يستلزم ذلك اعظم اللذات قال الامام والجواب انه بط بالاجماع الامة والحق ان اللذة والالم اللذين هما من توابع المزاج لا شك فى استحالتهما عليه تعالى واما قول الامام ان كان اللذة قديمة وهى داعية الى الفعل الملتذ به وجب ان تكون موجدا للملتذ به قبل ان اوجده لان الداعى الى ايجاده قبل ذلك موجود ولا مانع فانما يصح اذا كان الملتذ به من فعله ليلزم ايجاد الشى قبل ايجاده وعلى تقدير ان تكون الملتذ به من فعله انما يصح اذا كان داعى الايجاد متحدا مغايرا الداعى اللذة او كان داعى الايجاد ايضا قديما لكنه غير كاف فى الايجاد هو الابعد وجود الملتذ به واما اذا كان داعى اللذة داعى الايجاد بعينه لم يلزم الخلف المذكور والادلة المذكورة لا تبطل الالم اذ ليس اليه داع فلا يلزم هذا الخلف والحكماء لا يقولون ان علمه بكماله يوجب اللذة فانه ليس بصحيح لاقتضائه ان تكون علة فاعل اللذة وذاته قابلا وهم لا يقولون به بل يقولون ان اللذة فى حقه تعالى هو علمه بكماله وتفسير الفرح والالم اللذين يوجبهما العلم بالكمال والنقصان فى حقه تعالى ليس بمفيد لانه منزه عن الانفعال والتمسك باجماع الامة يفيد فى عدم الاطلاق لفظى اللذة والالم عليه تع لان كل صفة لا تقارنها الاذن الشرعى لا يوصف تعالى به اما فى المعنى الذى ادعاه الحكماء فالاجماع غير حاصل ونفى الالم عنه تع لا يحتاج الى بيان لان الالم ادراك مناف ولا منافى له تعالى قال

الفصل الثالث فى التوحيد اقول

لما فرغ من الفصل الثانى شرع فى الفصل الثالث فى التوحيد احتج الحكماء على انه ليس واجب الوجود الا واحدا بان وجوب الوجود نفس ذات الله تعالى فلو شاركه فى وجوب الوجود غيره امتاز عن الغير بالتعين ويلزم التركيب فيكون ممكنا قيل وفيه نظر لان الامتياز عن الغير بالتعين لا يوجب التركيب فى الماهية اجيب بانه ما ادعى المصنف ان الامتياز بالتعين يوجب التركيب فى الماهية بل ادعى التركيب وهو كذلك لانه لو شاركه غيره فى وجوب الوجود ووجوب الوجود نفس ذاته فلا بد وان يمتاز بتعين زايد على نفس وجوب الوجود بالضرورة فح يكون واجب الوجود المعين فيه امران وجوب وجود الذى هو نفس ذاته والتعين الذى هو زايد عليه ولا يجوز ان يكون علة التعين ذاته والا لازم ذاته والا لم يتحقق اثنينية فيكون تعينه لامر غير ذاته وغير لازم ذاته فيكون ممكنا مثف قال الامام فى بيان التوحيد على طريقة الحكماء الوجوب بالذات لا يكون مشتركا بين اثنين والا لكان مغايرا لما به يمتاز كل واحد منهما عن الاخر فيكون كل واحد منهما مركبا مما به الاشتراك وما به الامتياز فان لم يكن بين الجزئين ملازمة كان اسلزمت الهوية الوجوب كان الوجوب معلول الغير مثف وان كان الوجوب مستلزما لتلك الهوية فكل واجب هو هو فما ليس هو هو لم يكن واجبا قيل عليه هذا بناء على كون الوجوب وصفا ثبوتيا وهو بط والا لكان اما داخلا فى الماهية او خارجا وكلاهما بط على تقدير ولانه لو كان ثبوتيا لكان متساويا فى الثبوت لساير الماهيات ومخالفا لها فى الخصوصية فوجوده غير ماهيته فاتصاف ماهيته بوجوده ان كان واجبا كان للوجوب وجوب اخر الى غير النهاية وان لم يكن واجبا كان ممكنا لذاته مثف وايضا فهو بناء على كون التعين وصفا ثبوتيا زائدا وهو بط وايضا فهو معارض بان واجب الوجود مساو للممكن فى الوجودية ومخالف له فى الوجوب فوجوبه ووجوده متغايران

فاما ان لا تكون بينهما ملازمة وهو حق والا لصح انفكاك كل واحد منهما
عن الاخر فيمكن انفكاك ذلك الوجود عن الوجوب وكل ما كان كذلك
استحال ان يكون واجبا لذاته او تكون بينهما ملازمة ويمتنع ان يكون
كل واحد منهما مفتقرا الى الاخر ضرورة امتناع الدور ويمتنع ان يكون
الوجود مستلزما للوجوب والا فكل موجود واجب هف والجواب
عنه الا قولنا الوجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي
فقط قال صاحب تلخيص الملخص ان لزم التركيب من تقدير كون
الوجوب مشتركا بين اثنين كان من الواجب ان نقتصر على ذلك لانه قد
تبين ان كل مركب ممكن ثم قوله بعد ذلك فان استلزمت الهوية الوجوب
كان الوجوب معلول الغير هف فيه نظر لان الخلف يكون لو كان
الواجب معلول الغير لا الوجوب لجواز ان يكون الوجوب معلولا
لذات الواجب ولا محذور فيه اما اذا كان الهوية مستلزمة لوجوبه
وكان وجوبه محتاجا الى هويته لا يلزم كون الهوية معلولة للغير
بل يلزم كون الهوية غير واجبة بانفرادها وانما تكون واجبة بصفة
يقتضيها ذاتها ثم قال في الاول الوجوب صفة وهي غير واجبة
بدون الموصوف بها فيكون معلول الغير حصل مقصوده والاعتراض
عليه بكون الوجوب غير ثبوتي باطل على مذهبه فانه نقيض اللاوجوب
المحمول عليه العدم فالوجود يكون محمولا عليه قوله وان لم يكن
الوجوب واجبا كان ممكنا فالواجب لذاته اولى ان يكون ممكنا اعادة
لما مضى وقد مر الكلام عليه ثم المعارضة بكون الوجوب مساويا
للممكن في الوجود وقد بينا ان اشتراكهما في الوجود ليس بالتواطؤ
والمهرب الذي هرب اليه آخرا ان الوجوب بالذات مقول على
الوجوبين بالاشتراك اللفظي لا ينجيه من هذه الحيرة فانه من غاية التحير
لا يدري الى اي شيء يئول كلامه ولا يبالي بالتناقض والتزام ما لا يخلصه
من حيرته ثم كان من الواجب ان يقول كما قال غيره من الحكماء الواجب

المحصل

لذاته يستحيل ان يكون محمولا على اثنين لانه اما ان يكون ذاتيا لهما
او عرضيا لهما او ذاتيا لاحدهما عرضيا للاخر فان كان ذاتيا لهما
فالخصوصية التي بها يمتاز كل واحد من الاخر لا تكون داخلة في الوجوب
الذي هو المعنى المشترك والا فلا امتياز فهو خارج مضاف الى المعنى
المشترك فان كان في كل واحد منهما كان كل واحد منهما ممكنا من
حيث هو موجود ممتاز عن الاخر وان كان في احدهما فهو ممكن
وان كان عرضيا لهما او لاحدهما فمعروضه في ذاته لا يكون واجبا
لا يقال الواجب لذاته هو المعنى المشترك فقط لانا بينا ان المعنى
المشترك لا يوجد في الخارج من حيث هو مشترك من غير مخصص
يزيل اشتراكه فان قيل المخصص سلبي فكل واحد منهما مخصص
بانه ليس الاخر قلنا سلب الغير لا يحصل الا بعد حصول الغير فح
يكون كل واحد منهما هو هو بعد حصول الغير فيكون ممكنا وفيه
كفاية وجه اخر يدل على نفي الشريك ان الوجود الخاص المتصف
بالوجوب الذاتي لا يكون مشتركا بين اثنين بل هو واحد حقيقي لانه
لو كان مشتركا بين اثنين فان كان تمام حقيقتهما تكون الخصوصية
التي يمتاز بها كل واحد منهما عن الاخر خارجة عن حقيقتهما المشتركة
بينهما مضافة اليهما فان كان في كل واحد منهما كان كل واحد منهما
من حيث هو هو موجود ممتاز عن الاخر ممكنا فلا يكون واحد منهما
واجبا ثم ايضا لا تكون خصوصية احدهما لازمة بالضرورة والا
لامتنع التحقق بدونها فيفتقر ماله تلك الخصوصية في تلك
الخصوصية الى غيره فلا يكون واجبا ثم ايضا لو كان علة الخصوصية
الذات من حيث هي لم يوجد منها الا واحد ولكان متخصصا
قبل تلك الخصوصية لان العلة يجب ان تتخصص وتتعين قبل
المعلول فيكون لها خصوصية اخرى ويلزم الدور او التسلسل
او افتقار احدهما في الخصوصية الى غيره فيلزم الامكان ثم ان

اي ح

للحقيقة من حيث هي هي

لانه لا يصدر من الواحد الا الواحد على مذهبهم

كان علة الخصوصية الغير يلزم للامكان ثم ان كان داخلا في حقيقتهما
يلزم ان يكون كل منهما مركبا مما به الاشتراك ومما به الامتياز وهو ممتنع
ثم ان كان خارجا عنهما فان لم يكن عارضا لهما لم يكن واحد منهما واجب
الوجود ثم ان كان عارضا لهما فيكل عارض يحتاج الى معروضه وكل محتاج
ممكن فلا يكون الواجب واحدا هف ثم ايضا يلزم ان يكون لكل منهما
ماهية ووجود عارض لها فلم يكن واحد منهما واجبا لما عرفت ان
الواجب لا يكون له وجود وماهية ترجمة اخرى بيان التوحيد
على طريقة الحكيم مسبوق بتقدير المقدمتين احديهما ان الشيئين
قد يختلفان بالاعتبار ثم المختلفان بالاعيان قد يتفقان في امر
عارض كهذا الجوهر وهذا العرض في الوجود وقد يتفقان في امر
مقوم لهما كزيد وعمرو في الانسانية ثم المختلفان بالاعيان المتفقان
في امر مقوم يشملان بالضرورة على امرين قد اجتمعا فيه احدهما
ما يختلف فيه والثاني ما يتفق فيه واجتماعهما مع امتناع انفكاك
من احد الجانبين وهو اللزوم او مع جواز الانفكاك وهو العروض
ثم اللزوم لا يخ اما ان يكون ما يتفقان فيه لازما لما يختلفان به
فيكون للمختلفين لازم واحد وهذا غير منكر كالحيوان اللازم
للناطق والاعجم واما ان يكون ما يختلفان به لازما لما يتفقان
فيه فيكون الشيء الواحد يلزمه مختلفان متقابلان وهذا منكر
فانه يمتنع ان يكون الحيوان ناطقا واعجم معا لاستحالة التقابل بين
لازمي الشيء الواحد لاستلزامه التنافي بين اللازم والملزوم ثم اما
العروض فاما ان يكون ما يتفقان فيه عارضا لما يختلفان به و
هذا ايضا غير منكر كالوجود العارض لهذا الجوهر وهذا العرض
عند اطلاق هذا الموجود وذلك الموجود عليهما فان الوجود
مقوم لهما من حيث هما موجودان وعارض لذاتيهما المختلفين
بالكلية واما ان يكون ما يختلفان به عارضا لما يتفقان فيه

وهذا ايضا غير منكر كالانسانية المعروضة لهذا او ذاك عند اطلاق
هذا الانسان وذاك الانسان عليهما فان الانسانية مقومة لهما وهي
معروضة لما اختلفا فيه من الشخصية ثم ثانيهما ان ماهية الشيء قد يجوز
ان يكون الشيء سببا لصفة من صفاته كالاثنينية التي هي سبب لزوجيتها
وان صفة الشيء قد يكون سببا لصفة اخرى له مثل الفصل للخاصة كالناطقية
للتعجبية ومثل الخاصة للخاصة كالمتعجبية للضاحكية ومثل العرض
للعرض كالملون للمرئي ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود
للشيء انما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود او بسبب صفة
اخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل
الوجود فان سائر الصفات انما توجد بسبب الماهية والماهية
توجد بسبب الوجود ولذلك جاز ان يكون الماهية سببا لسائر
الصفات وان يكون بعضها سببا للبعض ولم يجز ان يكون شيء منها
سببا للوجود اذا عرفت ذلك فنقول قد ثبت ان واجب الوجود
موجود وانه موجد للوجود الممكن وانه انما يكون موجد الشيء اذا
كان متعينا لان الشيء الغير المتعين لا يوجد في الخارج وما لا يوجد
في الخارج يمتنع ان يكون موجدا لغيره ثم واجب الوجود المتعين
ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود اي تعينه عين كونه
واجب الوجود فلا واجب الوجود غيره وهذا هو المطلوب
وان لم يكن تعينه لذلك اي لانه واجب الوجود اي ان لم يكن
تعينه ذلك عين كونه واجب الوجود بل تعينه لامر اخر اي
تعينه غير كونه واجب الوجود فهو اي واجب الوجود معلول
لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه كان الوجود
الواجب لازما لماهية غيره او لازما لصفة غيره لان التعين
اذا كان غير واجب الوجود يكون ماهية او صفة لماهية
وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب لازما لتعينه

كون الوجود الواجب لازما لماهية غيره او لازما لصفة غيره وهو ح لانه
ح يلزم ان يكون الوجود بسبب ماهية غيره او بسبب صفة اخرى لها
لان اللزوم بين الشيئين لا يتحقق الا اذا كان الملزوم او جزء منه
علة او معلولا مساويا للازم او لجزء منه او كانا معلولي علة واحدة
وعلى تقدير كون الوجود الواجب لازما للتعين يمتنع ان يكون علة
للتعين لان العلة يجب ان يتعين قبل المعلول ويمتنع ان يتعين الوجود
الواجب قبل تعينه ثم على التقديرين الاخيرين وهو ان يكون الملزوم
علة اللازم او جزءا من علته او يكون الملزوم واللازم معلولي علة
واحدة يلزم ان يكون واجب الوجود معلولا وهو ح وان كان
واجب الوجود عارضا للتعين فهو اولى بان يكون معلولا ايضا
لان العارض للشيء مفتقر الى ذلك الشيء والمفتقر الى الغير معلول ولانه
اذا كان واجب الوجود عارضا للتعين لا يكون علة لتعينه والا لكان
لا زماله فيكون تعينه لغيره فيضاعف الافتقار فيكون اولى بان
يكون معلولا وان كان التعين لازما لواجب الوجود فهو معلول
ايضا لانه لا يجوز ان يكون واجب الوجود علة لتعينه لان العلة
يجب ان يتعين قبل المعلول ويمتنع ان يتعين الوجود الواجب قبل
تعينه فيكون واجب الوجود المتعين معلولا وان كان التعين عارضا
للوجود الواجب فهو معلول ايضا لانه لا يجوز ان يكون الوجود
الواجب علة لتعينه والا يلزم تقدمه على تعينه ضرورة تقدم العلة بالتعين
على المعلول بالتعين ولان يكون التعين علة لعروضه والا لكان واجبا
لا زماله لا عارضا فتعين ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره
ثم التعين لا يمكن ان يكون عارضا للوجود الواجب من حيث هو
طبيعة عارضة اذ لو كان عارضا له من حيث هو طبيعة غير عامة
وح اما ان يتخصص تلك الطبيعة المعروضة للتعين بتعين ذلك التعين
العارض لها او يكون بسبب تعين اخر خصصها او لا ثم عرض لها
التعين بعد تخصصها فان كان الاول فتلك العلة علة لخصوصيته بالذاته

يجب وجوده وهذا ح وان كان الثاني فالكلام في التعين السابق
كالكلام في التعين المعلول ولما بطل الاقسام الاربعة الحاصلة
من كون تعين واجب الوجود غير كونه واجب الوجود تعين كون
تعين واجب الوجود عين كونه واجب الوجود فيكون واجب
الوجود واحدا وهو المطلوب واحتج المتكلمون على نفي الالهين
بوجهين احدهما انه لو فرض الهان لاستوت الممكنات بالنسبة اليهما
اي يكون جميع الممكنات مقدورة بالنسبة الى كل واحد منهما لان علة
المقدورية الامكان فان الامتناع والوجوب يحيلان المقدورية
والامكان وصف مشترك بين جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات
مقدورا لكل منهما فيكون كل منهما قادرا على جميع الممكنات فلا يوجد
شيء من الممكنات لانه ان وجد شيء من الممكنات فاما ان لا يكون واحد
منهما مؤثرا فيه او يكون احدهما مؤثرا فيه دون الاخر فيلزم الترجيح
بلا مرجح اما على تقدير ان لا يكون واحد منهما مؤثرا فيه فظاهر لانه ح
يلزم ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح واما على تقدير ان يكون
المؤثر احدهما فقط فلانه لما كان ذلك الممكن الواقع نسبته الى كل منهما
على السواء فوقوعه باحدهما دون ان يكون ترجيحا بلا مرجح فثبت
انه لو وجد شيء من الممكنات على تقدير ان لا يكون واحد منهما مؤثرا فيه
او يكون احدهما مؤثرا فيه دون الاخر يلزم الترجيح بلا مرجح واللازم
بط لاستحالة الترجيح بلا مرجح فلا يوجد شيء من الممكنات وان كان كل
واحد منهما مؤثرا فيه يلزم اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر
واحد بالشخص فلا يوجد شيء منهما فثبت انه لو فرض الهان لم يوجد
شيء من الممكنات واللازم بط فالملزوم مثله فالاله واحد وهو المط
الثاني لو فرضنا الهين فان اراد احدهما حركة جسم فان امكن للاخر
ارادة سكونه فلنفرض ذلك فان ما هو ممكن لا يلزم من فرض
وقوعه مح والامكان ممتنعا لا ممكنا ثم اما ان يحصل مرادهما فيكون

الجسم الواحد متحركا وساكنا وهو محال او لا يحصل مراد كل واحد منهما
فيكون الجسم الواحد لا متحركا ولا ساكنا وهو محال او يحصل مراد احدهما
وحده فيلزم عجز الآخر فعجزه ان كان ازليا يكون محالا لان العجز انما
يعقل عما يصح وجوده ووجود المخلوق الازلي محال فالعجز عنه ازلا
محال وان كان حادثا فهو محال لان هذا انما يعقل لو كان قادرا في الازل
ثم زال قدرته وذلك يستدعي زوال القدم وهو محال وان لم يعكس
الآخر ارادة سكونه فيكون المانع ارادة الآخر فيلزم عجزه والعاجز
لا يكون الها لما ذكرنا ولانه اذا كان كل واحد منهما قادرا على جميع
المقدورات والقادر يصح منه فعل مقدوره فيصح من هذا فعل الحركة
بدلا عن الآخر ومن الآخر فعل السكون بدلا عن هذا فاذا لم يقصد احدهما الى الفعل
لا يتعذر على الآخر القصد الى ضده لكن ليس تقدم احدهما على
الآخر اولى من العكس فاذا يستحيل ان يصير قصد احدهما مانعا للآخر
من القصد ويجوز التمسك في اثبات التوحيد بالدلائل النقلية لان
حجية الدلائل النقلية غير موقوفة على ان الاله واحد قال
الباب الثاني في صفاته اصول لما فرغ من الباب
الاول شرع في الباب الثاني في صفاته اي الثبوتية وذكر فيه فصلين
الاول في الصفات التي يتوقف عليها افعاله الثاني في سائر الصفات
الفصل الاول فيه اربعة مباحث الاول في القدرة الثاني في انه تعالى
عالم قادر الثالث في الحيوة الرابع في الارادة المبحث الاول في
القدرة قد ذهب جمهور المسلمين الى ان تاثيره تعالى في ايجاد العالم
بالقدرة والاختيار على معنى انه يصح منه فعل العالم وتركه وذهب
الفلاسفة الى ان تاثيره في وجود العالم بالايجاب على معنى ان
العالم لازم لذاته كتاثير الشمس بالاضاءة فانه لازم لذاتها واثبات
القادرية مبني على حدوث العالم وابطال حوادث لا اول لها و
القادر هو الذي يصح ان يصدر منه الفعل وان لا يصدر وهذه

الصحة هي القدرة وانما يترجح احد الطرفين على الآخر بانضياف وجود
الارادة او عدمها الى القدرة والفلاسفة لا ينكرون ذلك انما الخلاف
في ان الفعل مع اجتماع القدرة والارادة هل يمكن مقارنة حصوله معهما
او لا يمكن بل انما يحصل بعد ذلك والفلاسفة ذهبوا الى انه يمكن بل يجب
حصوله مع اجتماعهما ولقولهم بازلية العلم والقدرة وكون الارادة علما
خاصا حكموا بقدم العالم والمتكلمون ذهبوا الى امتناع حصول الفعل
معهما بل قالوا الفعل انما يحصل بعد اجتماعهما ولذلك قالوا بوجوب الحدوث
لان الداعي الذي هو ارادة جازمة لا يدعو الا الى معدوم والعلم به
بديهي والحجة على انه تعالى قادر ان وجود العالم بعد عدمه ينافي كون
تاثيره في العالم بالايجاب والاول ثابت لما ثبت ان العالم حادث فانتفى
الثاني بيان المنافاة انه لو كان موجبا بالذات ولم يتوقف تاثيره في وجود
العالم على شرط حادث لزم قدم العالم سواء توقف وجوده عنه
على شرط قديم او لم يتوقف على شرط اصلا ضرورة امتناع تخلف الاثر
عن المؤثر التام وان توقف تاثيره في وجود العالم على شرط حادث
فاما ان يتوقف على شرط حادث او على ارتفاعه فان توقف تاثيره في وجود
العالم على وجود شرط حادث فينتقل الكلام اليه ويلزم اجتماع
حوادث متسلسلة لا نهاية لها وهو محال وان توقف تاثيره في وجود
العالم على ارتفاع شرط حادث فيلزم حوادث متعاقبة منقضية
لا الى اول وهو محال لان جملة ما حدث من الحوادث المتعاقبة الى زمان
الطوفان اذا انطبق بما مضى من الحوادث الى يومنا فاما لم يكن في الثاني
اي جميع ما حدث من الحوادث المتعاقبة الى زمان الطوفان شيء من
الحوادث ساوى الزائد اي الثاني الناقص اي الاول فان الثاني زائد
على الاول بمقدار ما مضى من الطوفان الى يومنا فيكون الكل مساويا
لجزءه وهو محال وان كان في الثاني ما لا يكون بازائه في الاول شيء انقطع
الاول فيلزم تناهيه والثاني زائد على الاول بمقدار متناه فيكون

الثاني ايضا متناهيا لان الزايد على المتناهي بمقدار متناه متناه فان قيل
لا نم ان الصانع لو كان موجبا بالذات ولم يتوقف تاثيره على شرط حادث
لزم قدم العالم قوله لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام قلنا لا نم فان تخلف
الاثر عن المؤثر يمتنع اذا كان الاثر ممكنا وهو ممنوع فان وجود العالم في الازل
ممتنع لما بينا انه لو وجد العالم في الازل لكان اما متحركا او ساكنا وكل منهما مح
فوجوده في الازل مح فيتخلف عن المؤثر لامتناع وجوده ازلا فان قيل
صدور الاثر كما يعتبر فيه وجود المؤثر يعتبر فيه امكان الاثر اجيب بانا لا نم
ان وجود العالم في الازل ممتنع فان وجوده ساكنا في الازل من الموجب
لم يكن ممتنعا بل وقوع العالم بالقدرة والاختيار في الازل ممتنع سلمنا امتناع
وجود العالم في الازل لكن كان من الممكن ان يتقدم وجوده فانه لو وجد
قبل ان وجد بمقدار يوم لم يصر بذلك ازليا وكان يجب ان يوجد قبل ان يوجد ذلك
لوجود المؤثر التام وانتفاء المانع قيل لا نم انه اذا كان الباري تعالى
موجبا وتوقف تاثيره على انتفاء الازلية وجود حادث يكون محالا قوله لانه
يلزم منه حوادث متعاقبة لا الى اول قلنا مسلم لزومها قوله وهو ممنوع
قوله لان جملة ما حدث الى قوله متناه قلنا ان هذا الدليل انما يتم لو كان الجملتان
موصوفتين بالزيادة والنقصان وهو ممنوع فان الجملتين غير موجودتين
لان احادهما توجد على سبيل التعاقب والتقضي فلا توصفان بالزيادة
والنقصان اذ الزيادة والنقصان من اوصاف الموجودات لا المعدومات
وينتقض قولهم الجملتان غير موجودتين فلا توصفان بالزيادة والنقصان
بالزمان فان اجزاءه غير مجتمعة في الوجود لكونه غير قار الذات مع انه
يوصف بالزيادة والنقصان اذ يصح ان يقال زمان دورة تامة لفلك
القمر انقص من زمان دورة تامة لفلك الشمس وللقائل ان يقول بان
امتناع حوادث متعاقبة لا الى اول متوقف على تطبيق الجملتين وتطبيق
الجملتين مح لا لان الجملتين لا توصفان بالزيادة والنقصان بل لان
الجملة من حيث هي غير موجودة فان الموجود ابدا جزء من اجزائها

على المؤثر صح

زمان دورة تامة لفلك زحل ازيد من صح

فلا يتصور

فلا يتصور فيه التطبيق في اجزائها اصلا قيل ما ذكرتم من الحجة لا يقتضي
الا ان يكون المؤثر في العالم هو القادر ولم يقتض ان يكون الواجب
الوجود هو القادر لم لا يجوز ان يكون موجد العالم وسطا مختارا
بان يكون الواجب لذاته اقتضى على سبيل الايجاب موجودا
قديما ليس بجسم ولا جسماني قادرا مختارا ويكون القادر المختار هو
الذي اوجد العالم بالقدرة والاختيار قلنا لان كل ما سوى الواجب
ممكن وكل ممكن مفتقر الى مؤثر محدث لان تاثير المؤثر فيه بالايجاب لا يجوز
ان يكون حال البقاء لاستحالة ايجاد الموجود فتعين ان يكون تاثير
المؤثر فيه اما حال الحدوث او حال العدم وعلى التقديرين يلزم
حدوث الاثر واذا كان الوسط حادثا لا يمكن ان يكون اثرا للموجب
القديم الا بتوسط حوادث متعاقبة لا الى اول وهو مح وللقائل ان
يقول لم لا يجوز ان يكون تاثير الموجب في ذلك الوسط حال الوجود
قوله لاستحالة ايجاد الموجود قلنا لا نم انه يلزم ايجاد الموجود
وانما يلزم ذلك لو كان تاثيره حال الوجود في الاثر الموجود و
ليس كذلك بل تاثير المؤثر حال الوجود في الاثر لا من حيث هو
موجود ولا من حيث هو معدوم بل في الماهية من حيث هي هي
بان يوجدها فان قيل فعلى هذا يلزم الواسطة بين الوجود والعدم
وهو مح اجيب بانه ليس للماهية حال غير حال الوجود والعدم
حتى يلزم الواسطة لكن الماهية من حيث هي غير الماهية من حيث
هي موجودة او معدومة وان كانت لا تخلو عن احدهما وتاثير حال
الوجود في الماهية من حيث هي بان يحققها اي يوجدها لا لان
يحقق وجودها فان قيل اذا كانت الماهية لا تخلو عن الوجود
او العدم فتاثير المؤثر لا يخلو عن احدى الحالتين فيلزم المحذور
اجيب بان المراد بحال الوجود زمان وجود الاثر او اوان
وجوده لان الاثر لا يتاخر عن المؤثر بالزمان بل معه في الزمان

العالم

وكل مفتقر الى مؤثر صح

ولا يجوز ... الاثر زمان وجود الاثر او اوان وجوده صح

معا لكن الاثر بالذات متاخر عن الموثر فما نثر في الاثر الذي هو بالذات
متاخر عن الموثر وبالزمان معه فلم يحصل للاثر حالة غير حال الوجود
والعدم ولا يلزم من تاثير الموثر فيه حال الوجود ايجاد الموجود لان الوجود
وان كان مع الموثر بالزمان فهو بالذات متاخر قوله ايضا التسلسل في حوادث
متعاقبة متسلسلة لا الى اول غير ممتنع قال احتج المخالف اقول
احتج المخالف اي القائل بان الواجب تعالى موجب بالذات لا قادر
بوجوه اربعة الاول ان الموثر في وجود الشي ان استجمع جميع ما لابد
منه في الموثرية من الشرائط وجوديا كان او عدميا وجب الاثر
لانه لو لم يجب الاثر مع وجود الموثر المستجمع للشرائط لكان فعله
تارة وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح واللازم بط فالملزوم مثله بيان
الملازمة انه اذا لم يجب الاثر مع وجود الموثر المستجمع للشرائط
يكون ممكنا اذ لا وجه للامتناع مع وجود الموثر المستجمع للشرائط
فاذا كان ممكنا يكون فعله تارة وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح وان لم يستجمع
الموثر للشرائط المعتبرة في الموثرية امتنع منه وجود الاثر لامتناع
المشروط عند عدم الشرط واجيب ولا بان الموثر المستجمع للشرائط
المعتبرة في الموثرية لا يجب اثره بل يكون تارة مصدرا وتارة لا يكون
من غير تغير حال الله في الحالين فلا يمتنع الترك تم قوله لكان فعله
تارة وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح وهو محال قلنا لا نم استحالة ذلك فان
القادر يرجح احد مقدوريه على الاخر من غير ترجيح احدهما على
الاخرى وكذلك الهارب عن السبع او العدو يسلك احد السبيلين
المتساويين بلا مرجح قوله وليس ذلك اشارة الى جواب اعتراض
تقرير الاعتراض ان تجويز ترجيح احد الامرين المتساويين بلا مرجح
يفضي الى تجويز حدوث الحادث بلا سبب فينسد باب اثبات الصانع
تقرير الجواب ان ترجيح القادر احد مقدوريه المتساويين بلا مرجح
ليس مثل الحادث بلا سبب بخلاف ترجيح القادر احد مقدوريه

الجاذم · تارة م · للاثر م · اثبات الموثر · حدوث م

فان البديهة شاهدة بالفرق بينهما فانا نعلم ببديهة العقل امتناع
حدوث الحادث بلا سبب بخلاف ترجيح القادر احد مقدوريه
المتساويين بلا مرجح فان بديهة العقل شاهدة بجواز ذلك وقد
تحقق وقوعه والحق ان ترجيح احد الامرين المتساويين بلا
مرجح مح سواء كان في حدوث الحادث او في احد مقدوري
القادر وتخصيص احدهما بالجواز والاخر بالامتناع ترجيح بلا
مرجح والمختار انما يكون فعله تبعا لارادته ودواعيه والداعي
يكفي في الترجيح والجائع والهارب لم يختر كل منهما احد المتساويين
من غير ترجيح بل غايته ان الترجيح بالمرجح غير معلوم وعدم العلم لا
يقتضي عدم الوقوع واجيب ثانيا بان الموثر المستجمع شرائط
المكنة فلا يمتنع الفعل عنه ووجود الفعل عنه يتوقف على تعلق
الارادة به فلا يلزم ترجيح بلا مرجح فانه لما تعلق الارادة به
حدث على سبيل الوجوب بالقدرة والارادة لا ينافي تمكنه
من الفعل والترك واستواء الطرفين بالنسبة الى القدرة وحدها
فان وجوب الفعل باعتبار القدرة والداعي وتمكنه من الفعل
والترك بالنسبة الى القدرة وحدها الثاني ان اقتدار القادر
نسبة بين القادر والمقدور فيجب ان يتميز المقدور من غيره
لانه اذا لم يتميز المنسوب من غيره استحال اختصاصه بتلك النسبة
دون غيره فثبت ان المقدور يجب تميزه عن غيره وكل متميز
ثابت فاذا تعلق القدرة بالمقدور على ثبوته في نفسه و
ثبوت المقدور يتوقف على القدرة عليه فيلزم الدور
ونوقض هذا الدليل بالايجاب فانه لو كان هذا الدليل صحيحا
يلزم ان لا يكون الموثر موجبا لان ايجاب الموثر نسبة بين
الموجب والاثر فيجب ان يتميز الاثر عن غيره لانه اذا لم يتميز المنسوب
عن غيره استحال اختصاصه بتلك النسبة دون غيره فثبت

هو الذي م · اي الشرائط التي يتوقف عليها التمكن من الفعل لا الشرائط وجود الفعل م · والوجوب م · متوقف م · الاثر م · والجواب عن هذا الدليل بالنقض والحل

ان الاثر يجب تميزه عن غيره وكل متميز ثابت فاذا كان الايجاب يتوقف
على ثبوت الاثر في نفسه متوقف على الايجاب فيلزم الدور واجيب
عنه بان تميز المقدور عن غيره انما هو في علم القادر لا في الخارج
وكل متميز ثابت في العلم لا في الخارج وثبوته في العلم غير موقوف
على القدرة عليه بل ثبوته في الخارج موقوف على القدرة عليه فانفك
الدور الثالث المقدور لا يخ عن وجود او عدم فلو كان المؤثر
قادرا لكانت الممكنة بالضرورة حال حصول احد الطرفين ضرورة امتناع
الخلو عن الوجود والعدم واللازم باطل لان الحاصل من الطرفين
سواء كان وجودا او عدما واجب واذا كان الحاصل من الطرفين
واجبا كان الطرف المقابل للحاصل ممتنعا فلا تكون الممكنة حال حصول
احد الطرفين متحققة لاستحالة الممكنة من الواجب والممتنع واجيب
بان ما ذكرتم تقتضي نفي الممكنة حال حصول احد الطرفين ونحن لا نقول
بالممكنة من الطرفين حال حصول احدهما بل نقول الممكنة حاصلة
في الحال من الايجاد في الاستقبال او نقول الممكنة حاصلة بالنظر
الى ذات المقدور مع عدم الالتفات الى ما هو عليه من وجود
او عدم ممكن والممكنة حاصلة بالنسبة الى الممكن ومع ما عليه من
الوجود او العدم واجب او ممتنع والممكنة غير حاصلة بالنسبة الى
المقدور من حيث هو موجود او معدوم فانه من حيث هو موجود
او معدوم واجب او ممتنع وكل منهما غير مقدور لاستحالة التمكن
من الواجب والممتنع فان القادر متمكن من ايجاد ذات المقدور
لا من ايجاد ذات المقدور الموجود او المعدوم قيل على
الاول ان الممكنة الحاصلة في الحال من الايجاد في الاستقبال مح
لان الحصول في الاستقبال مح لان شرط الحصول في الاستقبال حصول
الاستقبال في الحال وحصول الاستقبال في الحال مح فالحصول في
الاستقبال مح لان امتناع الشرط مستلزم لامتناع المشروط فلا تكون

وثبوت الاثر في نفسه صح

ثم صح

في الحال م

فان المقدور من حيث ذاته من غير التفات الى ما هو عليه من وجود او عدم صح

الحصول في الاستقبال مقدورا فلا تكن الممكنة في الحال من الايجاد
في الاستقبال والجواب انا لا نم ان شرط الحصول في الاستقبال
حصول الاستقبال في الحال بل شرط الحصول في الاستقبال حصول
الممكنة في الحال من الايجاد في الاستقبال واجتماع الممكنة في الحال من
الفعل في الاستقبال مع عدم وقوع الفعل في الحال ممكن في الحال فان
حصول الممكنة في الحال مع حصول الفعل في الاستقبال ممكن الاجتماع
ومع حصول الفعل في الحال ممتنع الاجتماع والمعترض جمع بين
الحصولين حصول الممكنة وحصول الفعل في الحال فلزم المحال
الرابع لو كان المؤثر قادرا لكان الفعل والترك مقدورين لان
القادر يجب ان يكون متمكنا من الفعل والترك واللازم باطل لان
الترك غير مقدور لانه نفي محض وعدم مستمر والعدم المستمر لا يكون
مقدورا وفعلا واجيب بان القادر هو الذي يصح منه ان
يفعل ويصح منه ان لا يفعل لا ان يفعل الترك فان انتفاء الفعل
غير فعل الضد اي غير فعل الترك **قال** فرع ~~الرابع~~ انه تعالى
قادر على كل الممكنات **اقول** لما ذكر انه تعالى قادر فرع عليه
انه تعالى قادر على كل الممكنات خلافا للفرق سنشير اليهم والى
تفصيل مذاهبهم لنا ان الموجب للقدرة ذاته ونسبته الى كل
الممكنات على السواء اذ لو اختصت قادريته بالبعض دون
البعض افتقر ذاته في كونه قادرا على البعض دون البعض
الى مخصص ومرجح والمصحح للمقدورية هو الامكان المشترك
بين جميع الممكنات لان ما عدا الامكان منحصر في الوجوب و
الامتناع وهما يحيلان المقدورية قيل للقائل ان يقول عرفت
بالبديهة ان المخصص مح ههنا ام بالدليل فان قلت بالبديهة
فقد كابرت وان قلت بالدليل فاين الدليل غاية ما في الباب
ان نقول نحن نقول لا نعرف جواز ثبوت المخصص او

والنفي المحض صح

غير صح

بخلاف ح

امتناعه والحق ان يقال انتهاء كل الممكنات الموجودة
اليه دليل على انه قادر على الكل قالت الفلاسفة انه تعالى
واحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد سبق القول عليه
حجة وجوابا ولقايل ان يقول لهم على وجه الالزام انه تعالى
هو الوجود الخاص المعروض للوجود المطلق عندكم
ففيه حيثيتان فيجوز ان يصدر عنه اكثر من واحد لا
يقال الوجود المطلق اعتباري والامر الاعتباري
لا يكون موثرا لانا نقول الامر الاعتباري وان لم يجز ان
يكون موثرا لكنه جاز ان يكون شرطا لتاثير الموثر كما ذكرتم
في الصادر الاول فانكم جوزتم ان يكون الامكان والوجوب
بالغير اللذان من الامور الاعتبارية شرطا لتاثير الموثر و
باعتبارهما يصدر عن الواحد الكثرة وقال المنجمون مدبر
هذا العالم اى عالم العنصريات وهو ما تحت فلك القمر هو الافلاك
والكواكب واوضاعها واجيب بان غاية ما ذكرتم ان تغيرات
احوال هذا العالم مرتبطة على تغيرات احوال الكواكب و
اوضاعها هو الدوران والدوران لا يقطع بعلية المدار
للداير لتخلف العلية عن الدوران في المضافين فان كلا
من المضافين مرتب على الاخر وجودا وعدما فيكون الدوران
بينهما مع ان احدهما ليس بعلة للاخر وكذا الدوران بين
جزء العلة وشرطها ولازمها وبين المعلول والمشروط
والملزوم اذا كان جزء العلة وشرطها ولازمها مساوية
في الوجود للمعلول والمشروط والملزوم مع ان جزء العلة
وشرطها ولازمها ليست بعلة وقالت الثنوية من المجوس الوثنية
انه تعالى لا يقدر على الشر والا كان شريرا وقال الامام لان
فاعل الخيرات خير وفاعل الشر شرير والفاعل الواحد

يستحيل ان يكون خيرا وشريرا وقال صاحب التحصيل يقولون
ان فاعل الخير يزدان وفاعل الشر اهرمن ويعنون بهما
ملكا وشيطانا والله تعالى منزه عن فعل الخير والشر والمانوية
يقولون ان فاعلهما النور والظلمة والديصانية يذهبون
الى مثل ذلك والمجوس يقولون ان الخير هو الذي يكون جميع
افعاله خيرا والشرير هو الذي يكون جميع افعاله شرا ومحال ان
يكون فاعل واحد افعاله كلها خير وشر معا وقال الامام الجواب
ان عنيتم بالخير والشرير موجد الخير والشر فلم قلتم ان الفاعل
الواحد يستحيل ان يكون فاعلا لهما وان عنيتم به غيره فبينوا
قال صاحب التحصيل لم يتعرض الامام لابطال ذلك بل ان يكون
فاعلهما واحدا وجوابهم ان الخير والشر لا يكونان لذاتيهما خيرا
وشرا بل بالاضافة الى غيرهما واذا امكن ان يكون شى واحد
بالقياس الى واحد خيرا وبالقياس الى غيره شرا امكن ان يكون
شى واحد بالقياس الى واحد خيرا وبالقياس فاعل ذلك الشى
واحدا وهو معنى قول المصنف والتزم وقال النظام انه تعالى
لا يقدر على فعل القبيح لان فعل القبيح محال والمحال غير مقدور
اما ان فعل القبيح محال فلانه يدل على جهل الفاعل او حاجته
وهما محالان على الله تعالى والمودى الى المحال محال واما ان المحال
غير مقدور فلان المقدور هو الذي يصح ايجاده وذلك
يستدعي صحة الوجود والممتنع ليس له صحة الوجود وجوابه
انه لا قبيح بالنسبة الى الله تعالى وان سلم ان القبيح قبيح مطلقا
ولكن المانع من فعله متحقق لا ان القدرة زايلة لان القبيح
ح يكون محالا لغيره والمحال لغيره ممكن لذاته والممكن لذاته مقدور
فكونه مقدورا لا ينافي كونه محالا لغيره وقال البلخي انه تعالى
لا يقدر على مثل فعل العبد اى مقدوره لان مقدور العبد

اما طاعة او سفه او عبث وذلك على الله تعالى محال واجيب
بان الفعل في نفسه حركة او سكون وكونه طاعة او سفها
او عبثا اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الى العبد فانها
تعرض للفعل من حيث انه صادر عن العبد والله تعالى قادر
على مثل ذلك الفعل وقال ابو علي وابنه ابو هاشم ان الله قادر
على مثل مقدور العبد وليس على نفس مقدور العبد لان المقدور
من شانه ان يوجد عند توفر دواعي القادر وان يبقى على
العدم عند توفر صوارفه فلو كان نفس مقدور العبد مقدورا
لله تعالى فلو اراد الله مقدورا لزم وقوعه لتحقق الداعي ولزم
لا وقوعه لتحقق الصارف واجيب بان المكروه لا يقع
عند وجود الصارف اذا لم يتعلق به ارادة اخرى مستقلة
والتحقيق انه يمكن كون المقدور مشتركا اذا اخذ غير من
حيث هو غير مضاف الى احدهما اما بعد الاضافة الى احدهما
امتنع الاشتراك فيه من حيث تلك الاضافة والمقدور غير
المضاف يمكن اضافته الى كل واحد منهما على سبيل البدل
وهو المراد من كون احدهما مقدورا للآخر
الثاني في انه تعالى عالم اقول المبحث الثاني في ان الله سبحانه
وتعالى عالم ويدل عليه وجوه اربعة الاول انه تعالى فاعل
مختار لما مر وكل فاعل مختار يمتنع توجه قصده الى ما ليس
بمعلوم لان الفاعل المختار هو الذي يفعل بحسب القصد فيمتنع
توجه قصده الى ما ليس بمعلوم فيكون عالما الثاني ان افعاله
محكمة متقنة لان من تامل احوال المخلوقات وتفكر في تشريح
الاعضاء ومنافعها وفي هيئة الافلاك وحركاتها واوضاعها
علم بالضرورة حكمة مبدعها قوله وما نرى من عجائب افعال
الحيوانات من اقدار الله تعالى والهامه لها اشارة الى جواب

دخل تقرير الدخل ان احكام الفعل اي كونه ذا ترتيب لطيف
وتاليف عجيب لا يدل على حكمة موجده فان الحيوانات
فيها ما نرى من عجائب افعالها وترتيبها اللطيف وتاليفها الغريب
كفعل النحل من بناء البيوت المسدسة المتساوية مع كثرة ما فيها من الاحكام
والاتقان مع انها ليست حكيمة تقرير الجواب ان ما نرى من
عجائب احوال الحيوانات فهو من اقدار الله تعالى اياها على
تلك الافعال والهامه لتلك الحيوانات بان تفعل تلك الافعال
قال الله تعالى واوحى ربك الى النحل ان اتخذي من الجبال بيوتا
ومن الشجر ومما يعرشون وكل من كان افعاله محكمة متقنة
فهو عالم فان امثال ذلك لا يصدر عمن لا علم له ولا يتكرر وقوع
الفعل المحكم المتقن ممن هو جاهل الثالث ان ذاته تعالى
هوية مجردة عن المادة ولواحقها حاضرة له فيكون عالما
بذاته لان العلم حضور الماهية المجردة عن المادة ولواحقها
عند المجرد وذات الله تعالى مبداء جميع الموجودات لانه
قادر على كل الممكنات موجد لها والعالم بالمبداء عالم بما له
المبداء لان من علم ذاته علما تاما علم لوازمه التي هي بلا واسطة
ومن جملتها انه مبداء لغيره فعلم كونه مبداء لغيره فمن علم
ذاته علم كونه مبداء لغيره وذلك يتضمن العلم بالغير الذي
هو ذو المبداء فيكون عالما بجميع الموجودات من حيث
وقوعها في سلسلة المسببية النازلة من عنده اما طولا كسلسلة
المسببية المترتبة المنتهية اليه في ذلك الترتيب او عرضا كسلسلة
الحوادث التي تنتهي اليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة
اليه وهو احتياج عرضي يتساوى جميع آحاد السلسلة
فيه بالنسبة اليه تعالى الرابع انه تعالى مجرد عن المادة ولواحقها
قائم بذاته لما سبق وكل مجرد قائم بذاته يصح ان يعقل لان

كل مجرد قائم بالذات يكون منزها عن الشوائب المادية مقدسا
عن العلائق الغريبة التي لا تلزم ماهيته عن ماهيته وكل ما هو
كذلك فمن شأن ماهيته ان تصير معقولة لذاتها لانها لا تحتاج الى
عمل يعمل بها حتى تصير معقولة فان لم تعقل كان ذلك من جهة
العاقل الذي من شأنه ان يعقلها فكل مجرد قائم بالذات يصح
ان يعقل وكل ما يصح ان يعقل يمكن ان يعقل مع غيره لان
كل ما يصح ان يعقل يمتنع ان ينفك تعقله عن صحة الحكم عليه بالوجود
والوحدة وما يجري مجراها من الامور العامة المعقولة والحكم
بشيء على شيء يستدعي تعقلهما معا فكل ما يصح ان يعقل يمكن ان
يعقل مع غيره وكل ما يمكن ان يعقل مع غيره يصح ان يكون
مقارنا لمعقول اخر وكل ما يصح ان يكون مقارنا لمعقول
اخر يصح ان يكون مقارنا له اذا وجد في الخارج قائم بالذات
لان صحة المقارنة المطلقة لم تتوقف على المقارنة في العقل
فان صحة المقارنة المطلقة معنى امكان المقارنة المطلقة وامكان
المقارنة المطلقة التي اعم من المقارنة في العقل متقدم على
المقارنة المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل والمتقدم
على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فصحة المقارنة
المطلقة غير متوقفة على المقارنة في العقل وغير مشروطة بها
والا يلزم الدور وكون الشيء شرطا بنفسه فثبت ان صحة المقارنة
لا يشترط فيها كونها في العقل لان كونها في العقل مقارنتها
في العقل فلو اشترط في صحة المقارنة المطلقة كونها في العقل
يلزم ان يكون مقارنتها في العقل شرطا لمقارنتها في العقل لان
شرط المتقدم شرط المتأخر والشيء لا يكون شرطا بنفسه فيصح
مقارنته لمعقول اخر في الخارج فاذا وجد في الخارج وهو
قائم بذاته يكون صحة مقارنته المطلقة التي لا تتوقف على

المقارنة

المقارنة في العقل بان يحصل المعقول الآخر فيه حصول الحال
في المحل وذلك لانه مجرد قائم الذات امتنع ان يكون مقارنته
للغير بحلوله فيه او حلولهما في ثالث والمقارنة المطلقة تنحصر في
هذه الثلثة وامتنع منها اثنتان فتعين ان يكون صحة المقارنة
بالثالثة وهي صحة مقارنته للمعقول الاخر مقارنة المحل للحال
فثبت ان كل ما يصح ان يعقل اذا وجد في الخارج وكان
مجردا قائم الذات يصح ان يقارنه معقول اخر مقارنة المحل
للحال وكل ما هو كذلك يصح ان يكون عاقلا لذلك الغير اذ
لا معنى للتعقل الا مقارنة المعقول الموجود المجرد القائم بالذات
فكل مجرد قائم بالذات يصح ان يكون عاقلا لغيره وكل ما يصح له
يكون عاقلا لغيره امكنه ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله
لذلك الغير يستلزم امكان تعقل انه يعقل ذلك الغير وصحة الملزوم
تستلزم صحة اللازم فصحة تعقله لذلك الغير يستلزم صحة امكان
تعقل انه يعقل ذلك الغير وصحة الامكان تستدعي الامكان
فيمكن تعقل انه يعقل ذلك الغير وتعقل انه يعقل ذلك الغير
يستلزم تعقل ذاته لان تعقل القضية يستلزم تعقل المحكوم
عليه والمحكوم به فامكان تعقل انه يعقل ذلك الغير يستلزم
امكان تعقل ذاته فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا
لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذاته اما حصول
ذاته او حصول مثاله والثاني باطل لامتناع حصول مثاله فيه
والا يلزم اجتماع المثلين وهو ممتنع فتعين ان يكون تعقله هو
حصول ذاته وذاته دائما حاصل لا يغيب عنه فيجب ان
يكون عاقلا لذاته دائما ويجب ان يكون عاقلا لغيره من
المعقولات لان كل ما يصح للمجرد وجب حصوله بالفعل لان
القوة من لواحق المادة لا سيما في حق الله تعالى فانه واجب

الوجوه من جميع جهاته وأكثر الوجهان الاخيران معتمد الحكماء قال
المصنف وفيهما نظر أما في الاول منهما فلانا لا نم ان ذاته حاضرة
له لان حضور الشي للشي يقتضي الشيئين ويمتنع ان يكون الشي
شيئين وايضا العلم هو حصول صورة الشي في العالم ويمتنع
حصول الشي في نفسه وحصول مثاله فيه ولئن سلم انه عالم بذاته
لكن لا نم انه عالم بالمبداء فان كونه مبدا الغير صفه اضافيه والعلم
بالموصوف لا يستلزم العلم بصفته الاضافيه ولئن سلم انه عالم
بما هو مبداء له بلا وسط ولكن لا نم انه عالم بجميع الموجودات
فان العلم بما هو مبدا بلا وسط لا يستلزم العلم بجميع السلسله
المترتبه النازله من عنده وأما في الثاني فلانا لا نم ان كل مجرد يصح
ان يعقل فانه يجوز ان يكون بعض المجردات يمتنع ان يعقل
فان ذات واجب الوجود مجرد ويمتنع ان يعقل على رايكم و
لئن سلم ان كل مجرد يصح ان يعقل ولكن لا نم ان كل ما يصح ان
يعقل وحده يصح ان يعقل مع غيره لاحتمال ان يكون
بعض المجردات لا يصح ان يعقل مع غيره ولكن لا نم انه يصح
ان يعقل مع سائر المعقولات ولئن سلم ذلك ولكن لا نم ان صحة
مقارنته لمعقول آخر غير مشروطة بكونها في العقل فان مقارنته
لمعقول آخر غير مقارنته للعاقل فان الاولى مقارنة الحالين
في محل والثانيه مقارنة الحال للمحل فجاز ان يكون صحة الاولى
مشروطة بالثانيه ولئن سلم ذلك ولكن لا نم ان كل ما يصح للمجرد
وجب حصوله بالفعل ولا نم ان القوة من لواحق المادة
واعلم ان الوجهين على الوجه الذي ذكر في الشرح اندفع عنهما
اكثر هذه الانظار **قال** احتج المخالف بوجوه **اقول**
احتج المخالف بوجوه ثلثة الاول انه تع لا يعقل شيئا لانه لو
عقل لعقل ذاته واللازم بط فالملزوم مثله اما الملازمة

لكن اهم

منهما صح

ولكن سلم ان بعض المجردات يصح ان تعقل مع غيره صح

اي الثاني لانه تعالى عالم صح

١٦٩

فلانه لو عقل شيأ لعقل انه عقل ذلك الشي بالقوة القريبة
من الفعل لما مر وهو في ضمن ذلك عقله لذاته وأما بطلان اللازم
فلان التعقل اما اضافة بين العاقل والمعقول او حصول
صورة المعقول في العاقل واياما كان يستحيل ان يكون
الشي عاقلا لذاته أما الاول فلاستحالة حصول النسبة
بين الشي ونفسه لاستلزام النسبة تغاير المنتسبين
وأما الثاني فلاستحالة حصول الشي في نفسه ونوقض بعقول
الانسان بنفسه فانه لو صح ما ذكرتم من الدليل لزم ان
لا يعقل شئ من ذاته واللازم باطل فان الانسان يتصور
بنفسه ثم اجيب عنه بان علمه تعالى بذاته صفة قائمة
بذاته متعلقة بذاته تعلقا خاصا وذلك يقتضي تغاير علمه
وذاته فلم يلزم من عقله لذاته حصول النسبة بين الشي
ونفسه ولا حصول الشي في نفسه والحق ان علمه
بذاته هو عين ذاته والعلم والعالم والمعلوم واحد بالنسبة
الى علمه تعالى بذاته والتغاير بالاعتبار كما سنبين ان
شاء الله تع الثاني ان علمه تعالى لا يكون ذاته لما سنذكره
فعلمه تعالى صفة قائمة بذاته لازمة له فيكون ذاته تعالى قابلا
له وفاعلا وقد سبق الجواب عنه وهو انه لا امتناع في
ان يكون ذاته تعالى قابلا له وفاعلا الثالث انه تعالى
ليس بعالم لان العلم اما ان يكون صفة كمال او لا يكون صفة
كمال واياما كان يمتنع ان يتصف به أما الاول فلانه لو
كان العلم صفة كمال لكان الموصوف به ناقصا لذاته
ومستكملا بغيره اي العلم الذي هو صفة كمال وهو محال
وان لم يكن العلم صفة كمال لزم تنزيهه عنه اجماعا لان ذاته
يستحيل ان يتصف بالنقص واجيب بان العلم صفة كمال

كما هو مذهب اهل السنة من ان العلم بالشي يستلزم اضافة بينه اي بين ذلك الشي واو كما تكون بين الشي الى نفسه فلا يلزم من علم الذات بنفسه اضافة الشي الى نفسه لان الاضافة بين العلم والذات لا بين الذات ونفسه ولا يلزم ايضا حصول الشي في نفسه او العلم على مذهب التغير ليس حصول الصورة المساويه للمعلوم في العالم صح شرح

وتمنع كون الموصوف به تع ناقصا لذاته ومستكملا بغيره لان
كمال هذه الصفة لكونها صفة ذاته تعالى لا ان هذه الصفة
كمال ذاته من حيث انه تعالى متصف بها **قال** منزعا ان الاول
اقول ذكر فرعين على القول بانه تع عالم الاول انه تعالى
عالم بكل المعلومات كما هي لان الموجب لعالميته تعالى ذاته
ونسبة ذاته الى كل المعلومات على السواء فلما اوجب ذاته
كونه عالما بالبعض اوجب كونه عالما بالباقي لانه لو اختصت
عالميته بالبعض دون البعض لافتقر ذاته في كونه عالما
بالبعض دون البعض الى مخصص وهو محال **قيل** والقائل
ان يقول أعرفت بالبديهة ان المخصص ههنا محال ام بالبديهة
بالدليل فان قلت بالبديهة فقد كابرت وان قلت بالدليل
فأين الدليل غاية ما في الباب ان تقول ما عرفت جواز ثبوت
المخصص او امتناعه والحق انه تع عالم بالكليات والجزئيات
الكلي على الوجه الكلي والجزئي على الوجه الجزئي كما سنبين
وقيل يعلم الجزئيات على الوجه الكلي اي يعلم الجزئيات كما
يعلم الكليات اي يعلم الجزئيات على انها من حيث هي
طبائع مجردة عن المخصصات من حيث تجب باسبابها ليكون
الادراك مع كونه كليا يقينيا غير ظني منسوبة الى مبدا طبيعته
النوعية موجودة في شخصه وذلك لا انها غير موجودة في غير
ذلك الشخص بل مع تجويز انها موجودة في غيره **والمراد**
ان تلك الجزئيات انما تجب باسبابها من حيث هي طبائع
ايضا ثم يتخصص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبداء لا
كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافر اسبابه
الجزئية واحاطة العقل بها ويعقل كما يعقل الجزئيات
وذلك غير الادراك الجزئي الزماني لها الذي يحكم انه وقع

الآن او قبله او بعده بل مثل ان يعقل ان كسوفا جزئيا يعرض
عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا وهو جزئي ما في مقابلة
كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول
احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا له على الوجه الاول
لان هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك و
يزول مع زواله وذلك لان الادراك الاول يكون ثابتا الدهر
كله وان كان بالجزئي وهو ان العاقل يعقل ان بين كون القمر
في اول الحمل مثلا وبين كونه في اخر الحمل يكون كسوف معين
في وقت معين من زمان كونه في اول الحمل كالوقت الذي من
شان القمر فيه من اول الحمل عشر درجات بأن يكون تعقل ذلك
العاقل لهذه الامور امرا ثابتا قبل وقت الكسوف ومعه وبعده
والاحتجاج على انه لا يعلم الجزئيات على الوجه الجزئي الذي يتغير
بتغير الجزئيات بانه لو علم الجزئيات على الوجه الجزئي كما لو
علم كون زيد في الدار الآن فعند تغير المعلوم اي عند خروج
زيد من الدار يلزم الجهل او التغير في صفاته **اجاب** المصنف
بانا لا نم انه عند تغير المعلوم لو لم يتغير العلم الاول لزم الجهل
وانما يلزم ذلك لو لم يتغير الاضافة والتعلق دون نفس
العلم وهو ممنوع فانه عند تغير المعلوم يتغير الاضافة
والتعلق ولم يتغير العلم الذي هو الصفة الحقيقية فلا يلزم
الجهل ولا التغير في صفاته بل التغير في صفة اضافية الصفة
وتعلقها ولا استحالة في ذلك فان تغير الاضافات واقع
فان الله تعالى كان قبل كل حادث ثم يصير معه ثم يصير بعده
والتغير في الاضافات لا يوجب التغير في الذات فكذا ههنا
كونه عالما بالمعلوم اضافة بين علمه وبين ذلك المعلوم فعند
تغير المعلوم يتغير تلك الاضافات فقط **والقائل** ان يقول

لانه ان بقي العلم الاول لزم الجهل
وان لم يبق العلم الاول يلزم
التغير في صفاته صح

العلم حصول صورة متقررة مقتضية الاضافة الى معلوم
وبتغير يتغير المعلوم فان العالم بكون زيد في الدار يتغير علمه
بخروجه عن الدار لان العلم يستلزم الاضافة الى معلوم معين
ولا يتعلق بغيره وكل المعلوم بعين التعلق الاول فان من علم ان
شيئا ليس ثم يحدث الشيء فيصير عالما بان الشيء ليس فيتغير
الاضافة والصفة المضافة معا فان كون العالم عالما بشيء ما
يخصص الاضافة به حتى انه اذا كان عالما بمعنى كلي لم يكن ذلك
ان يكون عالما بجزئي بل يكون العلم بالنتيجة علما مستانفا
يلزمه اضافة مستانفة وهيئة للنفس متجددة لها اضافة
متجددة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئته تحققها فاذا
اختلف حال المعلوم من عدم ووجود وجب ان يختلف
حال العالم الذي له العلم لا في اضافة العلم نفسها فقط بل و
في العلم الذي يلزمه تلك الاضافة ايضا والحق انه عالم بالجزئيات
على الوجه الجزئي كما سنبين وقيل انه تعالى لا يعلم ما لا يتناهى
لان ما لا يتناهى ليس بمتميز وكل معلوم متميز فما لا يتناهى ليس
بمعلوم فلا يعلم الباري ما لا يتناهى والا لكان ما لا يتناهى معلوما
هذا خلف ولانه لو كان عالما بما لا يتناهى لكان له علوم غير
متناهية واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان
العلم بكل معلوم يغاير العلم بغيره لانه يمكن ان يكون الشيء
معلوما وغيره لا يكون معلوما فلو كانت المعلومات غير
متناهية يكون العلوم ايضا غير متناهية واما بطلان اللازم
فلانه يلزم ان يكون في العالم موجودات غير متناهية وهو
محال اجاب المصنف عن الاول بان المعلوم كل واحد
منها فيكون كل واحد منها متميزا وكل واحد متناه وعن
الثاني بان العلم القائم بذاته تع صفة واحدة ولكن تعلقاته

غير متناهية وكذا متعلقاته واللانهاية في التعلق والمتعلق
جائز وللقائل ان يقول على الجواب الاول الدعوى انه تع
عالم بغير المتناهي فغير المتناهي معلوم وكل معلوم متميز فغير
المتناهي متميز وتسليم ان كل متميز متناه يلزمه ان غير المتناهي
متناه فالصواب ان يمنع الكبرى فان المتناهي وغير المتناهي
معلومان ولا يلزم تناهي غير المتناهي وللقائل ان يقول على
الجواب الثاني ان العلم بكل شيء مغاير للعلم بغيره فلا يكون العلم
القائم بذاته تعالى صفة واحدة قال الثاني انه تعالى عالم بعلم
اقول الفرع الثاني انه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته خلافا
لجمهور المعتزلة وغير متحد خلافا للمشائين فانهم قالوا العلم متحد
بالعالم وكذا قادر بقدرة مغايرة لذاته وليحرر ولا محل النزاع
ولنشر الى ما ذهب اليه كل طائفة اعلم ان نفاة الاحوال من اصحابنا
زعموا ان العلم نفس العالمية والقدرة نفس القادرية
وهما صفتان زائدتان على الذات وزعم ابو علي الجبائي وابنه
ابو هاشم ان العالمية والقادرية زائدتان ليستا بموجودتين
ولا معدومتين وهما معلولتان للعلم والقدرة اللذين ليسا بزائدين
على الذات وعند اصحابنا العلم والقدرة زائدان على الذات
موجودان وابو هاشم ذهب الى انها من قبيل الاحوال والحال لا يعلم
ولكن يعلم الذات عليها وعندنا ان هذه الامور معلومة في
انفسها وابو علي الجبائي يسلم انها معلومة ومثبتوا الحال من
اصحابنا زعموا ان عالمية الله تع صفة معللة بمعنى قائم بذاته تع
وذلك المعنى هو العلم ونفاة الاحوال من اصحابنا لم يذهبوا الى
ان العالمية معللة بمعنى هو العلم بل ذهبوا الى ان العلم نفس
العالمية لان الدلالة ما دلت الا على اثبات امور زائدة على
الذات واما على الامر الثالث فلا دليل عليه البتة لا في الشاهد

ولاى الغايب قال الامام قول ابى هاشم ان الحال لايعلم باطل قطعا
لان مالا يتصور فى نفسه امتنع التصديق بثبوته لغيره قال صاحب
التلخيص فيه نظر لانه ان كان المراد ان مالا يتصور بانفراده امتنع
التصديق بثبوته لغيره فذلك غير مسلم لان النسب لا تتصور
بانفرادها وقد تصدق بثبوتها لغيرها وان كان المراد ان مالا
يتصور اصلا فهو حق واعلم ان الظاهر من قول ابى هاشم ان
الحال لايعلم بنفسه ولكن يعلم الذات علته وح يكون ما قاله الامام
حقا واما الفلاسفة فلما اعتقدوا انه تع لا يصدر منه اثنان
لكونه واحدا حقيقيا لا كثرة فيه بوجه من الوجوه ولا يكون
قابلا لشى وفاعلا له اختلفوا فالقدماء منهم نفوا العلم عنه تع
حذرا عن لزوم كونه قابلا وفاعلا وافلاطون ذهب الى قيام
الصور المعقولة بذاتها حذرا عن نفى العلم عنه تعالى وعن لزوم
كونه قابلا وفاعلا والمشائين ذهبوا الى ان العاقل لم يتحد
بالمعقول حذرا عن نفى العلم وعن لزوم كونه تع قابلا وفاعلا
وعن كون صور المعقولات قائمة بذواتها والشيخ ابو على بن سينا
اثبت العلم لله تعالى لانه مجرد وكل مجرد عالم وابطل القول
بكون الصور المعقولة قائمة بذواتها والقول باتحاد العاقل بالمعقو
وباتحاد المعقولات بعضها بالبعض وسلم ان واجب الوجود
يعقل كل شى فقال لما كان واجب الوجود يعقل ذاته بذاته و
كان ذاته قيوما اى علة للممكنات لزم قيوميته تعقل الكثرة
بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم معلول له لان
العلم بالمعلول فصور الكثرة التى هى معقولاته لازمة متاخرة
عن حقيقة ذاته تاخر المعلول عن علته لا داخلة فى الذات
مقومة وجاءت ايضا كثرة المعقولات على ترتيب وكثرة اللوازم
من الذات مباينة او غير مباينة لا تنافى وحدة علتها الملزومة

نفصيود صح

عن

بالعلة علة للعلم صح

اياه صح

زم

اياها اى وحدة الذات سواء كانت تلك اللوازم متقررة فى ذات
العلة او مباينة له والاول تع يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير
اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة اسماء لكن لا تاثير لذلك فى
وحدانية ذاته والحاصل ان الواجب واحد ووحدته لا تزول
بكثرة الصور المعقولة فيه وقد اعترض عليه بان القول بتقرر
لوازم الاول فى ذاته قول بكون الشى الواحد فاعلا وقابلا
معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا
سلبية فان صور المعقولات المتقررة فى ذاته صفات حقيقية
وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة فان صور المعقولا
معلولة له ومتكثرة وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته لانه
تح معلوله الاول صورة العقل الاول المتقررة فى ذاته وقول
بانه تع لا يوجد شيئا فى الاعيان مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور
الحالة فيه وهذه كلها مخالفة لظاهر مذهب الحكماء وللشيخ ان
يقول لا محذور فى شى من هذه الامور وذلك لانه تع هو الوجود
الخاص المعروض للوجود المطلق فله جهتان جهة وجوده
الخاص الذى هو حقيقته وجهة وجوده المطلق الذى هو
من لواحقه ولا يستحيل ح ان يكون قابلا وفاعلا لصور المعقولا
المترتبة ولا يستحيل ايضا ان يتقرر فى ذاته صفات حقيقية
ولا ان يكون محلا لمعلولاته ولا ان يكون معلوله الاول غير مبا
لذاته ولا ان لا يوجد شيئا فى الاعيان الا بتوسط الامور الحالة فيه
فان امتناع هذه الامور بناء على ان الواجب تع لا تعدد فيه بوجه
من الوجوه وهو ممنوع لان فيه جهتين احديهما الوجود الخاص
والاخرى الوجود المطلق لا يقال الوجود المطلق اعتبارى
والاعتبارى لا يصلح ان يكون علة للوجودى لانا نقول
الاعتبارى لا يجوز ان يكون فاعلا للوجودى لكن يجوز ان

ين

ص

يكون شرطا لتأثير الفاعل او شرطا للقبول كما هو المقرر عندهم
في الصادر الاول لكن يلزم على مذهب الشيخ انه تع لا يكون عالما
بالجزئي على طريق الجزئي لان العلم بالجزئي على طريق الجزئي من حيث
هو جزئي قد يتغير فان لم يتغير صور الجزئي المتقررة في ذاته بتغير
الجزئي يلزم الجهل وان تغير يلزم التغير في صفته الحقيقية ولنرجع
الى ما في الكتاب قوله الثالث البديهة تفرق بين قولنا ذاته وبين قولنا

شرح صح

ذاته عالم وقادر وهذا دليل على انه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته قادر
بقدرة مغايرة لذاته تقريره انه لو لم يكن العلم والقدرة مغايرين
للذات لما كان فرق بين قولنا ذاته وبين قولنا ذاته عالم قادر
واللازم باطل لان البديهة تفرق بينهما وايضا العلم اما اضافة
مخصوصة بين العالم والمعلوم وهي التي سماها الجبائيان ابو علي
وابنه ابو هاشم عالمية او صفة تقتضي تلك الاضافة المخصوصة
وهو مذهب اكثر اصحابنا الاشاعرة او صور المعلومات القائمة
بانفسها وهي المثل الافلاطونية او صور المعلومات القائمة
بذاته تع كما هو مذهب الشيخ ابي علي بن سينا ومن تابعه وايا ما
كان فهو غير ذاته تعالى واما فساد القول باتحاد العاقل
بالمعقول فقد سبق ذكره عند بيان بطلان الاتحاد القائلون
بان الله تعالى لا يكون عالما بعلم مغاير لذاته ولا يكون قادرا
بقدرة مغايرة لذاته احتجوا بوجوه اربعة الاول لو قامت
بذاته صفة لكانت ذاته مقتضيا لها لانه لو قامت بذاته صفة
لكانت الصفة مفتقرة الى ذاته ضرورة افتقار الصفة
الى موصوفها فتكون الصفة ممكنة لذاتها لان المفتقر الى
الغير ممكن لذاته واجبة بعلة وليست تلك العلة الا الذات الموصوف
بها فتكون ذاته مقتضيا لها فتكون قابلا وفاعلا وهو ممنوع معا
قلنا قد سبق جوابه في مباحث العلة والمعلول من ان الواحد

صح

يجوز ان يكون قابلا وفاعلا وقد علمت انه تعالى هو
الوجود الخاص الذي يلزمه الوجود المطلق ففيه جهتان
فيجوز ان يكون قابلا باحدى الجهتين وفاعلا بالجهة الاخرى
الثاني لو قامت بذاته صفة فلا يخ اما ان تكون قديمة او حادثة
فان كانت قديمة لزم كثرة القدماء والقول بكثرة القدماء كفر
بالاجماع الا ترى انه تعالى كفر النصارى بتثليثهم قال الله تعالى
لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وتثليثهم هو اثباتهم
الاقانيم الثلاثة اقنوم الاب وهو الوجود واقنوم الابن
وهو الكلمة اي العلم واقنوم روح القدس وهو الحيوة
والذات واحدة متصفة بهذه الصفات الثلاث واذا كان
المثبت للقدماء الثلاثة كافرا فما ظنك بمن اثبت ثمانية قدماء
كما هو مذهب اكثر المتكلمين او تسعة كما هو مذهب الحنفية
القائلين بان التكوين صفة زائدة على القدرة ولزم التركيب
في ذاته لانه تع حينئذ يشارك الصفة في قدمه ويتميز عن الصفة
بخصوصيته فيلزم التركيب مما به المشاركة ومن الخصوصية
وهو ممتنع وان كان الصفة حادثة لزم قيام الحوادث بذاته تع
وهو ممتنع واجيب عنه بانا نختار ان الصفة القائمة بذاته تعالى
قديمة قوله لزم كثرة القدماء قلنا مسلم قوله والقول بها كفر بالاجماع

كفر صح

قلنا ممنوع لان القول بالذوات القديمة كفر دون القول بالصفات
القديمة فان قيل القول بالصفات القديمة ايضا كفر فان
الله تع كفر النصارى باثباتهم الاقانيم الثلاثة التي هي الوجود
والعلم والحيوة وهي صفات قديمة اجيب بان النصارى
وان سموا ما اثبتوه من الاقانيم الثلاثة لكنهم قالوا بكونها ذواتا

بالصفات صح

بالحقيقة لانهم قالوا بانتقال اقنوم الكلمة اعني العلم الى بدن
عيسى عليه السلام والمستقل بالانتقال هو الذات فثبت

لهم انهم قائلون بالذوات القديمة فلهذا كفرهم الله تعالى واما قولهم
ولزم التركيب في ذاته تع ممنوع قولهم لان ذاته تعالى تشارك الصفة
في قدمه مسلم وكذا قولهم وتميز عنها بخصوصيته ولكن لا يلزم
من التشارك والتميز بالخصوصية التركيب في نفس الذات فان
القدم عدمي لانه عبارة عن عدم المسبوقية بالعدم او
بالغير فلا يلزم التركيب في الذات من الاشتراك في القدم الذي هو
عدمي الثالث ان كل واحد من عالمية الله وقادريته واجبة
والواجب بوجوبه يستغني عن العلة فلا يتعلل العالمية بالعلم
ولا القادرية بالقدرة واجيب بان العالمية انما لا تتعلل اذا كانت
واجبة بذاتها واما اذا كانت واجبة بالغير فتتعلل والعالمية
واجبة بالعلم الذي هو واجب لاقتضاء الذات له فلا تكون
العالمية واجبة بذاتها ليمتنع التعليل وكذا القادرية واجبة
بالقدرة الواجبة لاقتضاء الذات لها فلا تكون القادرية واجبة
لذاتها ليمتنع التعليل الرابع لو زاد علمه تع وقدرته لاحتاج
في ان يعلم ويقدر الى الغير واللازم باطل لانه يجب ان يكون في انه
عالم وقادر محتاجا الى الغير بيان الملازمة انه لو زاد علمه وقدرته
لاحتاج في ان يعلم ويقدر الى العلم والقدرة والعلم والقدرة
غير الذات فيكون محتاجا الى الغير واجيب بان ذاته تعالى اقتضى
صفتين هما العلم والقدرة موجبتين للتعلقات العلمية والايجادية
بهما يكون الذات عالما وقادرا فان اردتم بالاحتياج الى الغير
هذا المعنى فلا نم استحالته وان اردتم بالاحتياج غير هذا المعنى
فبينوه اولا حتى نتصور فنتكلم اعلم ان للمحققين طريقة حسنة
في اثبات علم الباري تعالى بيانها ان العالم لما لا يفتقر في اثبات
ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يفتقر
ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة

في القدم ص

عليه ص

ذلك

ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعلم شيئا بصورة
تتصورها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من
غيرك ومع ذلك فانت لا تعلم تلك الصورة بغيرها بل كما تعلم ذلك
الشيء بتلك الصورة ~~فقط اذا كان~~ كذلك تعلم تلك الصورة بنفسها
من غير ان تتضاعف الصور فيك بل ربما تتضاعف اعتبارا تك
المتعلقة بذلك وبتلك الصورة فقط واذا كان حالك مع ما يصدر
عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العالم مع ما يصدر
عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا تظنن ان كونك محلا لتلك
الصورة شرط في علمك بتلك الصورة لحصولها وذلك كونك
محلا لتلك الصورة هو شرط لحصول تلك الصورة لك الذي هو
شرط في علمك بها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير
حلولها فيك حصل العلم من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول
الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء
لقابله فاذا الآثار الصادرة عن الفاعل لذاته حاصلة من غير ان
تحل فيه فالفاعل عالم بها من غير حلولها فيه واذا تحقق هذا
فاعلم ان الحق تبارك وتعالى عالم بذاته من غير تغاير بين ذاته
وبين علمه بذاته بالذات بل التغاير بالاعتبار فالعلم بذاته عين
ذاته والعلم والمعلوم واحد بالذات والتغاير بالاعتبار
وعلمه بذاته سبب لعلمه بالصادر الاول وكما ان الشيئين اي
ذاته وعلمه بذاته واحد بالذات من غير تغاير يقتضي كون احدهما
مباينا للاول تع والثاني متقررا فيه وكان التغاير في الشيئين
اعتباريا كذلك في الاثنين فاذا وجود الصادر الاول هو نفس
علمه تعالى به من غير افتقار الى صورة مستانفة تحل ذات الاول
تعالى عن ذلك ثم كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات
لها بحصول صور فيها وذلك لان ما ليس بمعلول لها حصوله

لكن ص

ل

فالعالم ص

لما هو

ولا تغاير الا بالاعتبار وكذلك الاثنان الصادر الاول وعلمه تع به شيء واحد بالذات ص

لها اما هو بحلوله فيها وحلول صورته التي بها هو هو فيها
ممتنع لان ما ليس بمعلول لها اما جوهر او عرض وكل منهما
ممتنع حلوله فيها لامتناع حلول الجوهر في المحل وامتناع انتقال
العرض فتعين ان يكون حصوله لها بحصول صورته فيها ولما
كانت الجواهر العقلية تعقل الاول الواجب تع ولا موجود
الا هو اثر للاول تعالى كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية
على ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول تعالى عالم بتلك الجواهر
مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور
وكذلك الوجود على ما هو عليه بجملته وتفاصيله فوجود اعيان
الموجودات علمه تع وكذلك وجود صور الاعيان الحالة في الجواهر
العقلية علمه تعالى وكذلك وجود ما الحالة في النفوس المجردة
السماوية وكذلك وجود الصور الجزئية الشخصية المرتسمة في النفوس
المنطبعة الفلكية بل يكون نفس العيني والزمني الجسماني في
غيره علمه تعالى قال تع وان الله قد احاط بكل شيء علما وقال تع
وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب
ولا يابس الا في كتاب مبين يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم يعلم
خائنة الاعين وما تخفي الصدور يعلم السر واخفى فقد ثبت
ان علمه تعالى قد احاط بجميع الاشيا الكلية والجزئية
قال الثالث في الحيوة اقول المبحث الثالث
في الحيوة اتفق جمهور العلماء على انه تعالى حي لكنهم اختلفوا
في معنى كونه حيا فذهب الحكماء وابو الحسين البصري
الى ان حياته عبارة عن صحة اتصافه بالعلم والقدرة فليس
هناك الا الذات المستلزمة لانتفاء الامتناع وذهب الباقون
اي الجمهور منا ومن المعتزلة الى انها عبارة عن صفة تقتضي
هذه الصحة ويدل على هذه الصفة انها لو لم تكن صفة تقتضي

الوجود م

هذه الصحة لكان اختصاصه تعالى بهذه الصحة ترجيحا
بلا مرجح وينتقض هذا الدليل باختصاصه بهذه الصفة تقريره
انه لو كان هذا الدليل صحيحا لكان اختصاص ذاته بهذه
الصفة لاجل صفة اخرى والا يلزم الترجيح بلا مرجح ويلزم
التسلسل ويندفع هذا الدليل بان ذاته المخصوص كاف
في هذا التخصيص والاقتضاء قال الرابع في الارادة
اقول المبحث الرابع في ارادته تعالى توافق الجمهور على
انه تعالى مريد وتنازعوا في معنى الارادة فقال الحكماء ارادته
تعالى علمه بجميع الموجودات من الازل الى الابد وبانه كيف
ينبغي ان يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الاكمل
وبكيفية صدوره عنه تعالى حتى يكون الموجود على
وفق المعلوم على احسن النظام من غير قصد وطلب
شوقي ويسمون هذا العلم عناية وفسر ابو الحسين البصري
الارادة بعلمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية الى
الايجاد والنجار فسر الارادة بكونه تعالى غير مغلوب ولا
مكره والكعبي فسر الارادة بعلمه تعالى في افعال نفسه بها
وفسر الارادة بامره تعالى لافعال غيره والحاصل ان الكعبي
فسر الارادة بالنسبة الى افعاله تع بعلمه بها وبالنسبة الى
افعال غيره بامره بها وقال اصحابنا وابو علي الجبائي وابنه
ابو هاشم والقاضي عبد الجبار ان الارادة صفة زائدة
مغايرة للعلم والقدرة مرجحة لبعض مقدوراته على بعض
لنا ان تخصيص بعض المقدورات بالتحصيل وبعضها بالتقدم
والتاخير وتخصيصها باوقات معينة مع جواز حصولها
قبلها وبعدها يستدعي مخصصا وليس ذلك المخصص
نفس العلم لان العلم تابع للمعلوم فلا يكون متبوعا له

لامتناع الدور وليس هو ايضا القدرة لان القدرة نسبتها
الى جميع المقدورات والى جميع الاوقات على السواء فلا
تخصص مقدورا دون آخر ولا وقتا معينا من بين الاوقات
فلا بد من صفة غير العلم والقدرة لاجلها اخيص بعض
المقدورات بالحدوث دون البعض وبوقت معين
دون غيره وتلك الصفة هي الارادة وايضا من شان القدرة
التاثير والايجاد الذي نسبته الى كل الاوقات على السواء
وشان الارادة الترجيح لان الايجاد متوقف على الترجيح والموقوف
على الشيء غير ذلك الشيء لا يقال امكان وجود كل حادث مخصوص
بوقت معين ويمتنع حصوله قبل ذلك الوقت وبعده
فلذلك اختص حدوثه بذلك الوقت او وجود كل حادث
مشروط باتصال فلكي فان خلق الله تعالى الافلاك وخلق فيها
طباعا محركة لها لذواتها ثم بسببها يتولد هذه الحوادث
في عالمنا واذا كان الحوادث العنصرية مرتبطة بالاتصالات
الفلكية ثم للاتصال الفلكية مناهج معينة يمتنع فيها تقدم المتاخر
وتاخر المتقدم كانت الحوادث العنصرية كذلك وح لا حاجة لها
الى المخصص او علمه تع ذلك الوقت يرجحه فانه تعالى عالم بجميع
الاشياء فيعلم انها تقع وانها لا تقع ووجود ما علم الله تعالى
عدمه مح وبالعكس فلاجرم علمه بحدوثه في ذلك الوقت
يرجح فان خلاف المعلوم مح او علمه تعالى بما في حدوثه في ذلك
الوقت يرجح فان خلاف الاصلح مح فانه قد تقع عالم بجميع
المعلومات فيكون عالما بما فيها من المصلحة والمفسدة والعلم
باشتمال الفعل على المصلحة مستقل بكونه داعيا الى الايجاد فانا
متى علمنا في الفعل مصلحة خالية عن المضار دعانا ذلك العلم
الى العمل لانا نقول لا يجوز ان يكون امكان وجود كل حادث

مخصوصا بوقت معين والا لكان قبل ذلك الوقت ذلك الحادث
ممتنع الوجود فصار ممكن الوجود وهو محال لان الممتنع لا يصير
ممكنا ولا يجوز ان يكون المخصص الاتصالات والحركات والاوضاع
فانه ح يكون الكلام في تلك الاتصالات والحركات والاوضاع
ايضا كالكلام في تلك الحوادث فانه لا بد لحدوث تلك الاتصالات
والحركات والاوضاع من مخصص فان الافلاك لبساطتها كما
امكن ان تتحرك على هذا الوجه وهو ان يكون المحدد يتحرك
من المشرق الى المغرب وفلك الثوابت بالعكس امكن ان يتحرك
على خلافه بان يكون المحدد يتحرك من المغرب الى المشرق وفلك
الثوابت من المشرق الى المغرب وكما امكن ان تتحرك بحيث تكون
المنطقة على هذا الوجه امكن ان تتحرك بحيث تكون المنطقة
دائرة اخرى غيرها وكما امكن ان يكون الكوكب في الجانب الذي
هو فيه امكن ان يكون في جانب غير ما هو فيه واذا كان
كذلك فينتقل الكلام الى الاتصالات الفلكية والحركات والاوضاع
ولا يتسلسل فلا بد وان يستند الى الله تعالى والعلم بان الشيء
سيوجد انما يتعلق به اذا كان الشيء بحيث سيوجد لان
العلم بان الشيء سيوجد تابع لكونه بحيث سيوجد فالحيثية
سابقة على العلم فلا يكون كونه بحيث سيوجد من اجل
العلم والا لزم الدور ولا يجوز ان يكون علمه بما في الفعل
من المصلحة مرجحا له وانما يجوز ذلك لو كان رعاية الاصلح
واجبة على الله تع وهي ممنوعة فان رعاية الاصلح غير
واجبة على الله تع كما سنذكره واحتج المخالف بان الارادة
ان تعلقت لغرض لكان الباري تعالى ناقصا لذاته مستكملا
لغيره وذلك على الله محال بيان الملازمة ان الارادة
ان تعلقت لغرض كان ذلك الغرض غيره فيكون مستكملا

بذلك الغرض الذي هو غيره والمستكمل بالغير ناقص بالذات و
ان تعلقت الارادة لا لغرض كان ذلك عبثا والعبث على
الله تعالى مح واجيب بان تعلق الارادة بالمراد لذاتها فان
ارادة الله تعالى منزهة عن الاغراض بل هي واجبة التعلق
بايجاد ذلك الشيء في ذلك الوقت لذاتها لا لغيرها قال
فرع ارادته غير محدثة اقول هذا فرع على انه تعالى مريد
بارادة مغايرة للعلم والقدرة فنقول ارادة الله تعالى غير
محدثة قالت المعتزلة ارادة الله تعالى قائمة بذاتها حادثة لا
في محل وقالت الكرامية ارادته تع صفة حادثة يخلقها الله تع
في ذاته لنا وجهان الاول ان وجود كل حادث موقوف
على تعلق الارادة به لما سبق فلو كانت ارادة الله تعالى محدثة
احتاجت الى ارادة اخرى ولزم التسلسل قيل للقائل ان
يقول عليه انكم اثبتم الارادة لترجح احد وقتي الايجاد على
سائر اوقاته وجوزتم ان للقادر ان يرجح احد مقدوريه على
الاخر من غير مرجح فلم لا يجوز ان يصدر عن القادر ارادة
بلا مرجح ثم تعين تلك الارادة مرجحة لما عداها فلا يلزم التسلسل
ولا شك ان من يجوز للقادر ان يرجح احد مقدوريه على الاخر من
غير مرجح يلزمه ذلك واما من لم يجوزه فلا يلزمه الثاني ان ارادة
الله تعالى لو كانت حادثة فاما ان تكون قائمة بذاتها او
بذات الله تع وكلاهما باطل اما الاول فلان الارادة الحادثة
صفة وقيام الصفة بنفسها غير معقول ومع ذلك كان
اختصاص ذاته تعالى بالارادة القائمة بذاتها تخصيصا
بلا مخصص لان الارادة اذا كانت قائمة بذاتها كانت نسبتها
الى جميع الذوات ذات الباري وذات الممكنات على السواء
فيكون اختصاص ذاته بها تخصيصا بلا مخصص قوله

وكونها

وكونها لا في محل سلبي اشارة الى جواب دخل مقدر تقرير

مفهوم

الدخل ان ذات الله تعالى لا في محل والارادة ايضا لا في محل
فكان اختصاص ذاته تع بالارادة اولى من غيره تقرير الجواب
ان كون الارادة لا في محل مفهوم سلبي لا يصلح ان تكون
مخصصا ولئن سلم انه لا بد ان تقولوا الا تم ان الارادة على تقدير كونها
قائمة بنفسها كان اختصاص ذاته تع بها تخصيصا بلا مخصص
قوله لان نسبتها الى جميع الذوات على السواء قلنا لا نم فان
ذات الله تعالى فاعل للارادة واختصاص الفاعل بما
بالاثر اولى من اختصاص غيره به واما الثاني فمحال لانه تع لا يجوز
ان يكون محلا للحوادث لما سبق قال الفصل الثاني
في سائر الصفات اقول الفصل الثاني في سائر الصفات
وفيه مباحث الاول في السمع والبصر الثاني في الكلام الثالث
في البقاء الرابع في صفات اخر الخامس في التكوين السادس
في انه تعالى يرى المبحث الاول في السمع والبصر اتفق المسلمون
على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقال حكماء
الاسلام والكعبي وابو الحسين البصري السمع والبصر عبارة
عن علمه تع بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور من اصحابنا
ومن المعتزلة والكرامية هما صفتان زائدتان على العلم
بالمسموعات والمبصرات لانه قد دلت الحجج السمعية على انه
تعالى سميع بصير ولفظ السمع والبصر ليس بحقيقة في العلم
بالمسموعات والمبصرات وصرف اللفظ عن الحقيقة الى
المجاز لا يجوز الا عند المعارض وليس في العقل ما يصرف الحجج السمعية

لا يجوز صح

عن ظواهرها فيجب الاقرار بها بالمقتضى السالم عن المعارض
واذا كان سميعا بصيرا يكون عالما بالمسموعات والمبصرات
حال حدوثها اعلم ان العقل دل على استحالة ادراكه تع

بآلات جسمانية فيكون راجعا الى العلم بالمسموعات والمبصرات
كما هو مذهب الحكماء او الى صفة اخرى غير العلم بالمسموعات
والمبصرات لكن لا يكون بآلات جسمانية كما هو مذهب الاصحاب
وهو المعنى بكونه سميعا بصيرا واستدل على ان السمع والبصر
صفتان زائدتان على الذات مغايرتان للعلم بدليل ضعيف
تقريره الدليل انه تع حي والحي يصح اتصافه بالسمع والبصر وكل
من صح اتصافه بصفة لو لم يتصف بها اتصف بضدها او
ضدها نقص فان لم يتصف البارى تعالى كان ناقصا والنقص
على الله تع محال قال المصنف وهذا الاستدلال اقناعي
لانه متوقف على ان كل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر وان
عدم الاتصاف بهما نقص وللخصم ان يمنع المقدمتين اما الاولى
فلان حيوة الله تعالى مخالفة لحيوتنا والمختلفان لا يجب اشتراكهما
في جميع الاحكام فلا يلزم من كون حيوتنا مصححة للسمع والبصر
كون حيوته تع كذلك سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال
حيوته وان كانت مصححة للسمع والبصر لكن حقيقته غير قابلة
لهما كما ان الحيوة وان كانت مصححة للشهوة والنفرة لكن حقيقته
تعالى غير قابلة لهما فكذلك ههنا سلمنا ان ذاته تع قابلة للسمع
والبصر لكن لم لا يجوز ان يكون حصولهما موقوفا على شرط
ممتنع التحقق في ذات الله تعالى واما الثانية فلا نم ان عدم
اتصاف الحي بهما نقص قوله لو لم يتصف بهما اتصف بضدهما
ممنوع فانه يجوز خلو القابل للشيء عنه وعن ضده احتج المخالف
بوجهين الاول ان سمعه وبصره ان كانا قديمين لزم قدم
المسموع والمبصر واللازم بط عندكم لان عندكم ما سوى الله تع
حادث بيان الملازمة ان السمع والبصر مجردين كان ذاته تع
محلا للحوادث لان السمع والبصر حادثان قائمان بذاته تع

لا يتحققان بدون المسموع والمبصر كانا

لان ذاته تع متصف بهما واللازم مح لما عرفت ان ذاته تعالى
يمتنع ان يكون محلا للحوادث واجيب عن هذا الوجه بان السمع
والبصر صفتان قديمتان تعدان المتصف بهما لادراك المسموعات
والمبصرات وادراك المسموعات والمبصرات عبارة عن تعلق
السمع والبصر بالمسموع والمبصر عند وجودهما فلا يلزم قدم المسموع
والمبصر من قدم السمع والبصر الثاني السمع والبصر تأثر الحاسة
عن المسموع والمبصر وادراك المسموع والمبصر مشروط بتأثر
الحاسة عنهما وكل منهما على الله تع مح فلا يكون سميعا بصيرا
واجيب بمنع الصغرى بانا لا نم ان السمع والبصر هما تأثر الحاسة
عن المسموع والمبصر وادراك مشروط بهما بل السمع والبصر ادراك
المسموع والمبصر عند حدوثهما قال الثاني في الكلام اقول
المبحث الثاني في الكلام تواتر اجماع الانبياء صلوات الله وسلامه
عليهم واتفاقهم على انه تعالى متكلم وثبوت نبوتهم غير متوقف
على كلامه تع لان الانبياء عليهم السلام اذا ادعوا النبوة و
اظهروا المعجزة على دعواهم يعلم صدقهم من غير ان يتوقف العلم
بصدقهم على كلامه تع فيجب الاقرار بكلامه تع واتفق المسلمون
على اطلاق لفظ المتكلم على الله تع واختلفوا في معناه واتفق
اصحابنا على ان كلامه تع ليس بحرف ولا صوت يقومان بذاته
تعالى لان الاصوات والحروف محدثة ويمتنع ان يكون محلا
للحوادث خلافا للحنابلة والكرامية فانهم قالوا كلام الله تع
اصوات وحروف قائمة بذاته تعالى وحده ولا حرف ولا صوت
يقومان بغيره تعالى خلافا للمعتزلة فانهم قالوا معنى كونه تع
متكلما كونه تعالى موجد الحروف واصوات دالة على معان
مخصوصة في اجسام مخصوصة بل كلام الله تعالى هو المعنى
القائم بالنفس المعبر عنه بالعبارات المختلفة المتغيرة

وفق

المغايرة للعلم والارادة فانه تعالى اراد ايمان ابي لهب مع علمه بانه
لا يومن وامتناع ارادته تعالى لما يخالف علمه لانه لو اراد ايمان
ابي لهب لوجب وقوعه واذا وجب وقوعه يمتنع ان يكون عالما
بانه لا يومن واذا كان عالما بانه لا يومن امتنع وقوعه واذا امتنع (وقوعه)
امتنع ارادته والمتكلمون من الفريقين طولوا الكلام فيه قال
المصنف الاطناب في ذلك قليل الجدوى فان كنه صفاته (ذاته و)
محجوب عن نظر العقل قال فرع خبر الله صدق اقول
هذا فرع على انه تعالى متكلم خبر الله تعالى صدق لان الكذب نقص
في حق الكاذب والنقص على الله محال فلا يكون خبر الله كذبا
فيكون صدقا ضرورة امتناع الخلو عن الصدق والكذب
قيل الحكم بان الكذب نقص ان كان عقليا كان قولا بحسن
الاشياء وقبحها عقلا وان كان سمعيا لزم الدور واجيب بان الحسن (كان)
والقبح بهذا المعنى عقلي لا ينازع فيه احد والاولى ان يثبت
ذلك باجماع جميع العقلاء وان كانوا مختلفين في تعليله
قال الثالث في البقاء اقول المبحث الثالث في البقاء
ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى انه تعالى باق ببقاء قائم بذاته
تعالى ونفى القاضي ابو بكر الباقلاني وامام الحرمين والامام
فخر الدين البقاء واحتجوا بان البقاء لو كان موجودا لكان
باقيا بالضرورة فان كان باقيا ببقاء اخر لزم التسلسل وان
كان باقيا ببقاء الذات لزم الدور وان كان البقاء باقيا بنفسه
والذات باقية بالبقاء مفتقرة اليه انقلب الذات صفة والصفة
ذاتا وهو محال وبان كونه تعالى باقيا لو كان ببقاء قائم به تع
لكان واجب الوجود لذاته واجبا لغيره هذا خلف بيان
الملازمة انه تعالى لو كان باقيا ببقاء قائم به ولا شك ان
البقاء غيره فيلزم افتقار واجب الوجود الى غيره فيكون

واجبا بغيره واحتج الشيخ بان الشيء حال حدوثه لم يكن باقيا
ثم صار باقيا والتبدل والتغير ليس في ذات الحادث فان ذات
الحادث ليس لم يكن ذاتا ثم صار ذاتا ولا في عدم البقاء اذ
عدم البقاء يستحيل ان يصير بقاء فيتعين ان يكون التبدل و
التغير في صفة زائدة وهو المطلوب ونوقض هذا الدليل بالحدوث
فانه لو كان صحيحا يلزم ان يكون الحدوث صفة زائدة لان
الشيء لم يكن حادثا ثم صار حادثا فالحدوث صفة زائدة لكن عرف (قدم)
ان الحدوث ليس وصفا ثبوتيا زائدا ثم قال المعقول
من بقاء الباري تعالى امتناع عدمه والمعقول من بقاء الحوادث
مقارنة وجودها لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول وذلك
لا يعقل فيما ليس بزماني وقد عرفت ان امتناع العدم ومقارنة
الزمان من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج
قال الرابع في صفات اخر اقول المبحث الرابع في
صفات اخر اثبتها الشيخ ابو الحسن الاشعري الظاهر تبوت
من المتكلمين زعموا انه لا صفة لله تعالى وراء السبعة الحياة و
العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام او الثمانية و
هي هذه السبعة مع البقاء والشيخ ابو الحسن الاشعري اثبت
صفات اخر اثبت الاستواء صفة اخرى واليد صفة وراء القدرة
والوجه صفة وراء الوجود والعين صفة اخرى للظواهر الواردة
بذكرها كقوله تع الرحمن على العرش استوى وقوله يد الله فوق
ايديهم وقوله ويبقى وجه ربك وقوله ولتصنع على عيني واحتج
من حصر الصفات في السبعة او الثمانية بانا مكلفون بكمال المعرفة
وهو انما يحصل بمعرفة جميع الصفات وهي لا تتيسر الا بطريق ولا طريق
الا الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقائص وهذان الطريقان
لا يدلان على هذه الصفات ورد هذا الاحتجاج بانا لا نم ان (الامر)

الاستدلال بالافعال وتنزيهه تعالى عن النقائص لا يدلان
الا على هذه الصفات ولئن سلم انهما لا يدلان الا على هذه
الصفات ولكن لا نم ان لا طريق لنا طريق في معرفة الصفات
الا الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقائص بل السمع طريق
اخرى اثباتها واما اثبتها الشيخ لورود النصوص بها وكونها
غير مرادفة لساير الصفات والباقون اولوا الظواهر الواردة
بذكرها وقالوا المراد بالاستواء الاستيلا وباليد القدرة و
بالوجه الوجود وبالعين البصر والاولى اتباع السلف
في الايمان بعد نفي ما يقتضي التشبيه والتجسيم والرد الى الله تع (بها صح)
قال الخامس في التكوين اقول المبحث الخامس
في التكوين قال بعض الحنفية التكوين صفة قديمة تغاير
القدرة والمكون حادث قال الامام القول بان التكوين قديم
او محدث يستدعي تصور ماهيته فان كان المراد به نفس
مؤثرية القدرة في المقدور فهي صفة نسبية لا توجد الا مع
المنتسبين فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين وان
كان المراد به صفة مؤثرة في وجود الاثر فهو عين القدرة وان
اريد به امر ثالث فبينوه قالوا متعلق القدرة قد لا يوجد اصلا
بخلاف متعلق التكوين والقدرة مؤثرة في امكان الشي والتكوين
مؤثرة في وجوده اجاب المصنف بان الامكان بالذات
ولا ما يؤثر في كون المقدور ممكنا في نفسه لان ما بالذات لا يكون (للقدرة صح)
بالغير فلم يبق الا ان يكون تاثير القدرة في وجود المقدور
تاثيرا على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب فلو اثبتنا
صفة اخرى للبديع مؤثرة في وجود المقدور لكان تاثيرها
في المقدور ان كان على سبيل الصحة كان عين القدرة
فيلزم اجتماع المثلين ويلزم اجتماع صفتين مستقلتين

بالتاثير

بالتاثير على المقدور الواحد وهو محال وان كان على سبيل
الوجوب استحال ان لا يوجد ذلك المقدور من البديع فيكون
موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وهو باطل بالاتفاق
والقدرة تنافي هذه الصحة فان الموجب بالذات لا يكون
قادرا مختارا فاعلم ان الحنفية انما اخذوا التكوين من قوله تع
انما امره للشي اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فجعل قوله
كن متقدما على الكون وهو المسمى بالامر والكلمة والتكوين و
الاختراع والايجاد والخلق الفاظ تشترك في معنى وتتباين
لمعان والمشترك فيه كون الشي موجدا من العدم ما لم يكن
موجودا وهي تعلقا من القدرة لان القدرة متساوية (اخص صح)
النسبة الى جميع المقدورات وهي خاصة بما يدخل منها في
الوجود وليست صفة نسبية تعقل مع المنتسبين بل هي صفة (تعلق في)
تقتضي بعد حصول الاثر تلك النسبة واما ادعاؤهم انهم قالوا
القدرة مؤثرة في امكان الشي فليس بصحيح انما الصحيح
ان القدرة متعلقة بصحة وجود المقدور والتكوين
متعلق بوجود المقدور وهو مؤثر فيه ونسبته الى الفعل
الحادث كنسبة الارادة الى المراد والقدرة والعلم لا تقتضيان (ن)
كون المقدور والمعلوم موجودين بهما والتكوين تقتضيه
قال القول بازلية التكوين لقولهم بامتناع قيام الحوادث
بذاته تع قوله ان كانت تلك الصفة مؤثرة على سبيل الوجوب
كان البديع موجبا ليس لشي لان ذلك الوجوب يكون
لا حقا لا سابقا بمعنى اذا اراد الله تعالى خلق شي من مقدوراته (كل صح)
كان حصول ذلك الشي واجبا لا بمعنى انه كان واجبا ب
تخلفه قوله ان كان المراد به صفة مؤثرة في وجود الاثر فهو
عين القدرة فجوابه ان القدرة لو كانت مؤثرة لكان جميع

المقدورات اثرا لها فيكون موجودا ولا يلزم من اثبات
التكوين جمع المثلين لان متعلق القدرة غير متعلق التكوين
فهذا مما يمكن ان يقال من جانبهم والحق ان القدرة والارادة
مجموعتين مما اللذان يتعلقان بوجود الاثر فلا حاجة معهما
الى اثبات صفة اخرى قال السادس انه سبحانه يصح ان
يرى في الاخرة اقول المبحث السادس في انه تعالى يصح
ان يرى في الاخرة بمعنى انه ينكشف لعباده المومنين في
الاخرة انكشاف البدر المرئي خلافا للمعتزلة من غير ارتسام
صورة من المرئي في العين او اتصال شعاع خارج من العين
الى المرئي وحصول مواجهة خلافا للمشبهة والكرامية
فانهم جوزوا رويته تعالى لاعتقادهم كونه تعالى في الجهة
والمكان والمراد بالروية الحالة التي يجدها الانسان حين
ما يرى الشيء بعد علمه به فانا ندرك تفرقة بين الحالتين وتلك
التفرقة لا يجوز عودها الى ارتسام صورة المرئي في العين
او اتصال شعاع خارج من العين الى المرئي عند المواجهة
فهي حالة اخرى مغايرة للحالة الحاصلة عند العلم يمكن حصولها
مع عدم الارتسام وخروج الشعاع فيصح الروية بهذا
المعنى اما الاول وهو صحة الروية بالمعنى المذكور فدل عليه
وجوه الاول ان موسى عليه السلام سال الروية فلو استحالت
الروية لكان سوال موسى جهلا وعبثا وللخصم ان يقول
سوال موسى عن لسان قومه بدليل قوله تعالى حكاية عنهم لن
نومن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وقوله تعالى
حكاية عن موسى عليه افتهلكنا بما فعل السفهاء وقوله تعالى
فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة والثاني
ان الله تعالى علق الروية باستقرار الجبل من حيث هو

استقرار الجبل

ممكن وكذا المعلق باستقرار الجبل ايضا ممكن فالروية ممكنة
قيل لا نم انه علق الروية على امر ممكن بل على امر ممتنع لانه
علق الروية على استقرار الجبل حال كونه متحركا لان لفظ ان
اذا دخلت على الماضي صار بمعنى المستقبل اي لو صار مستقرا
في المستقبل فسوف تراني وما صار مستقرا في الزمان المستقبل
والا لوجب حصول الروية لوجوب حصول المشروط عند
حصول شرطه الذي يتم به عليه العلة فان ما دخل عليه ان هو
شرط تتم به عليه العلة ولم يتحقق حصول الروية بالاتفاق
فلم يستقر الجبل فيكون متحركا بالضرورة اذ لا واسطة بينهما فاذا الجبل
حال ما علق الله تع الروية باستقراره كان متحركا واستقرار
الجبل من حيث هو متحرك ممتنع فالتعليق عليه لا يدل على امكان
الروية لان التعليق على الشرط الممتنع لا يدل على امكان
المشروط اجاب الامام بانا لا نم سلمنا ان الجبل في تلك الحال
كان متحركا لكن الجبل بما هو جبل يصح السكون عليه والمذكور في الاية
ليس الا ذات الجبل واما المقتضي لامتناع السكون فهو حصول
الحركة فاذا القدر المذكور في الاية منشاء لصحة الاستقرار وما
هو المنشاء لامتناع الاستقرار فغير مذكور في الاية فوجب
القطع بالصحة قيل عليه ان المذكور في الاية هو وقوع
السكون في حال النظر الى الجبل الذي عبر عنه بقوله تعالى
فان استقر مكانه لا صحة السكون التي تلازم ماهية الجبل عند
عدم الاشتراط بالحركة وتلك الحال تستلزم الحركة فلا يمكن
معها صحة السكون الثالث قوله تع وجوه يومئذ ناضرة
الى ربها ناظرة وجه الاحتجاج ان النظر اما ان يكون عبارة
عن الروية او عن تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا لرويته والاول
هو المط والثاني تعذر حمله على ظاهره فيحمل على الروية التي

184

من كالمسبب للنظر بالمعنى الثاني واطلاق السبب وارادة المسبب
من احسن وجوه المجاز قيل النظر لا يدل على الروية ولهذا
يقال نظرت الى الهلال فلم اره واذا لم يدل النظر على الروية
لم يتعين الروية للارادة بل يحتمل ان يكون المراد غيرها على
ان له تاويلا آخر وهو ان يحمل الى على واحد الآلاء وح يكون
معناها وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها ناظرة اى منتظرة
او يحمل على حذف المضاف وهو الثواب وح تكون
المراد ناظرة الى ثواب ربها ناظرة قيل التاويلان باطلان
اما الاول فلان الانتظار سبب الغم والاية مسوقة لبيان
النعم واما الثاني فلان النظر الى الثواب لابد وان يحمل على
روية الثواب لان تقليب الحدقة نحو الثواب من غير الروية
لا يكون من النعم البتة واذا وجب اضمار الروية لا محالة كان
اضمار الثواب اضمارا للزيادة من غير دليل فلا يجوز اجيب
بان الاية دالة على ان الحال التي عبر عنها سبحانه وتعالى بقوله
وجوه يومئذ ناضرة سابقة على حالة استقرار اهل الجنة
في الجنة واهل النار في النار بدليل قوله تعالى ووجوه يومئذ
باسرة تظن ان يفعل بها فاقرة فعل هو في شدته وفظاعته
فاقرة داهية تقصم فقار الظهر فانه في حال استقرار اهل
النار في النار فقد فعل بها الفاقرة واذا كانت تلك الحالة
سابقة على الاستقرار كان انتظار النعمة بعد البشارة بها
سرورا يستتبع نضارة الوجه ومثل ذلك الانتظار لا يكون
مستتبعا للغم كما ان انتظار اكرام الملك وعطائه لا يكون
موجبا للغم اذا اتيقن وصوله اليه وانتظار العذاب بعد
الانذار بوصوله غم يستتبع بسارة الوجه اى شدة عبوسه
كانتظار عقاب الملك اذا تيقن عقابه ولا يحتاج الى اضمار

اى تظن ان يفعل بها
صح

الروية في النظر الى الثواب بمعنى الانتظار لان النظر عبارة
اما عن الروية او عن تقليب الحدقة وتقليب الحدقة نحو البشارة
بعد
انتظار الوصول من النعم لما بيّنا الرابع قوله تعالى كلا انهم عن
ربهم يومئذ لمحجوبون وجه الاحتجاج انه تعالى اخبر عن الكفار
على سبيل الوعيد كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وذلك يدل
على ان المومنين يومئذ غير محجوبين عن ربهم والا لم يكن في الاخبار
عن الكفار على سبيل الوعيد انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فائدة
واذا لم يكن المومنون يومئذ عن ربهم لمحجوبون فيرونه واما
الثاني وهو ان يرى من غير ارتسام صورة المرئي في العين او
اتصال شعاع الى المرئي وحصول مواجهة فلما عرفت انه تعالى
مقدس عن الجهة منزه عن المكان متعالى عن المواجهة ق
استدل على المذهب الحق بدليل مزيف اما تقرير الدليل فلان
الجسم مرئي وذلك لانا نرى الطويل والعريض والطول المرئي
ليس بعرض لانه لو كان عرضا لكان قائما بمحل وقد ثبت
ان الجسم مولف من اجزاء لا تتجزى موجودة بالفعل فالطول
اما ان يكون قائما بجزء واحد من الاجزاء التي تالف الجسم
منها فيكون ذلك اكثر مقدارا مما ليس بطويل فيكون قابلا
الجزء
صح
للقسمة فيكون جسما هذا خلف واما ان يكون قائما باكثر من
واحد فيقوم العرض الواحد بمحال كثيرة وهو محال والعرض
كاللون ايضا مرئي فالعرض والجوهر شيئا كان في صحة الروية
والحكم المشترك لابد له من علة مشتركة فالمصحح للروية مشترك بين
الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما الا الحدوث والوجود
والحدوث لا يصلح للعلية لان الحدوث عدمي لانه عبارة
عن كون الوجود مسبوقا بالعدم والعدمي لا يصلح للعلية
فتعين الوجود للعلية فالوجود هو المصحح للروية والوجود

معنى مشترك بين الواجب والممكن فالمصحح للرؤية متحقق في الواجب
فتصح رؤيته واعترض عليه بانا لا نم ان الطول مرئي بل المرئي المؤلف
الجواهر المفردة بعضها مع بعض والطول عرض قائم بالاجزاء
الملاقية فيكون المرئي هو العرض لا الجوهر وصحة الرؤية غير
محتاجة الى سبب فان صحة الرؤية عدمية والعدمي لا يحتاج الى
سبب وان سلم ان صحة الرؤية محتاجة الى سبب فلا نم وجوب
كون السبب مشتركا وجوديا فان الشيئين المختلفين قد يشتركان
في اثر واحد بالنوع سلمنا ان السبب يجب ان يكون مشتركا و
لكن لا نم ان الحدوث لا يصلح للعلية قولكم لان الحدوث
عدمي مسلم قولكم والعدمي لا يصلح للعلية قلنا ممنوع لان العدمي
يصلح لان يكون علة للعدمي وصحة الرؤية لما كانت عدمية
جاز ان يكون لازم عدمي فجاز ان يكون الحدوث وان كان
عدميا علة لصحة الرؤية التي هي عدمية وان سلم ان المصحح
هو الوجود فلم قلت انه يلزم من حصوله في حق الله تعالى
حصول الصحة فلم لا يجوز ان يمتنع رؤيته تعالى لفوات شرط او
وجود مانع فان الاثر كما يعتبر في تحققه حصول المقتضي يعتبر
ايضا وجود الشرط وانتفاء المانع فلعل ماهية الله تعالى او
ماهية صفة من صفاته مانعة من صحة الرؤية ومما يحققه ان الحيوة
مصححة للجهل والشهوة وحيوة الله تعالى لا يصححهما الا ان
الاشتراك ليس الا في اللفظ وان اشتركا في المعنى لكن ماهية الحق
او ماهية صفة من صفاته تنافيهما وعلى التقديرين فانه يجوز
في هذه المسئلة ذلك ايضا قال احتج المعتزلة بوجوه
اقول احتجت المعتزلة بوجوه ستة الاول قوله تعالى ذلكم
الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء
وكيل لا تدركه الابصار صح وما بعده وهو قوله تعالى وهو اللطيف الخبير والقاع.

ما ليس بمدح فيما بين المدحين ركيك مستهجن كما يقال فلان اجل
الناس واكل الخبز وافضل الناس واذا كان نفي ادراك الابصار
اياه مدحا كان ثبوته نقصا والنقص على الله ممتنع الثاني ان
قوله تع لا تدركه الابصار يقتضي ان لا تدركه الابصار في شيء من
الاوقات لان قولنا تدركه الابصار يناقض قولنا لا تدركه الابصار
بدليل استعمال كل من القولين في تكذيب الاخر وصدق احد
النقيضين يستلزم كذب الاخر وصدق قوله تعالى لا تدركه الابصار
يوجب كذب قولنا تدركه الابصار وكذبه يستلزم كذب قولنا تدركه
بصر واحد او بصران اذ لا قائل بالفرق اجيب بان الادراك هو
الاحاطة وهي رؤية الشيء من جميع جوانبه لان اصله من اللحوق
والاحاطة انما تتحقق في المرئي الذي يكون له جوانب فمعنى الاية
نفي الرؤية على سبيل الاحاطة ولا يلزم من نفي الرؤية على سبيل
الاحاطة نفي الرؤية مطلقا فان نفي الرؤية على سبيل الاحاطة
اخص من نفي صح الرؤية مطلقا ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام واجيب
ايضا بان معنى الاية لا تدركه جميع الابصار وذلك لان الابصار
جمع معرف باللام مفيد للعموم فلا ينافي ادراك بعض الابصار
ورد الجواب الاول بان قوله الادراك رؤية الشيء من جميع جوانبه
ليس بصحيح فانهم يقولون ادركت النار وادركت الشيء
ولا يريدون بها رؤيتهما من جميع جوانبهما بل الجواب الصحيح
ان الله تعالى نفى الادراك بالابصار الذي من شرطه ارتسام
الشبح او خروج الشعاع ولا يلزم منه نفي الحالة التي تحصل بعد
حصول احد هذين الشيئين من غير حصول احدهما الثاني قوله
تعالى لموسى عم لن تراني وجه الاحتجاج به ان كلمة لن لتابيد
النفي بدليل قوله تعالى قل لن تتبعونا فنفى الرؤية على التابيد
في حق موسى عليه السلام فيلزم نفيها في حق غيره اذ لا قائل

بالفرق وأجيب بالمنع بانا لا نم ان كلمة لن لتابيد النفي بل لتاكيد
النفي بدليل قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم فانه قيد
بقوله ابدا ومع هذا لم يستلزم تابيد النفي لانهم يتمنوه في الاخرة
على ان نفي الروية على التابيد لا يقتضي نفي صحة الروية الثالث
قوله تعالى ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب
او يرسل رسولا فيوحي الاية وجه الاحتجاج انه نفى الروية
وقت الكلام بانه تع نفى التكلم الا على احد الوجوه الثلاثة
الوحي او من وراء حجاب وارسال رسول وكل منها يستلزم
عدم الروية اما الوحي فلانه لم يكن مشافهة فلا يكون عند
الروية واما من وراء حجاب فظاهر انه يستلزم عدم الروية
واما ارسال الرسول وايحائه فانه يدل على عدم المشافهة
المستلزمة لعدم الروية واذا انتفت نفي الروية في وقت
الكلام فتنتفي الروية في غير وقت الكلام اذ لا قائل بالفصل
واجيب عنه بانا لا نم ان نفي الكلام وقت الروية قولهم لانه
نفى التكلم الا على احد الوجوه الثلاثة قلنا مسلم قولهم كل منها
يستلزم عدم الروية ممنوع قولهم اما الوحي فلا يكون مشافهة
ممنوع لان الوحي كلام يسمع بسرعة سواء كان المتكلم به محجوبا
عن السامع او لم يكن الرابع انه تعالى استعظم طلب رؤيته
ورتب الوعيد والذم عليه فقال يسالك اهل الكتاب ان تنزل
عليهم كتابا من السماء فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا
ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم وقال تعالى وقال الذين
لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد
استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا اي قال الكفار لولا
انزل علينا الملائكة لتخبرونا بان النبي صلى الله عليه وسلم
مرسل او نرى ربنا ليامرنا باتباعه وتصديقه فاقسم الله تع

فقال لقد استكبروا في انفسهم بطلبهم الروية وعتوا بذلك
عتوا كبيرا اي طغوا بطلبهم الروية طغيانا كبيرا وقال تعالى
واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة
وانتم تنظرون فثبت ان طلب الروية يترتب عليه العقاب
والذم فلا يصح الروية واجيب بان الاستعظام لاجل طلبهم
الروية تعنتا وعنادا لانهم طلبوا الروية في الدنيا قبل ان
يخلق الله تع في ابصارهم ما يقوى به على رؤيته تع فالاستعظام
وترتب الوعيد والذم على ذلك لا على طلب الروية في الجملة
شاهدة انه تعالى ذم الكفار بعدم رجائهم لقاء الله تع في الاخرة
حيث قال والذين لا يرجون لقاءنا في الاخرة فدل على ان
قطع الرجاء عن روية الله تع في معرض الذم فعلم صحة رؤيته
في الاخرة والا لجاز انقطاع الرجاء عن روية الله تعالى الخامس
ان الابصار في الشاهد اي فيما عندنا من المبصرات يجب اذا
تحقق شروط ثمانية احدها ان تكون الحواس سليمة فان الحواس
اذا كانت غير سليمة لا تجب الروية وثانيها كون الشيء جائز
الروية فان ما يمتنع رؤيته لا يرى وثالثها المقابلة المخصوصة
بين الرائي والمرئي كالجسم المحاذي للرائي او كون المرئي في حكم
المقابل كالاعراض القائمة بالجسم المقابل فانها في حكم محالها
المقابلة وكالصورة المحسوسة في المرآة المقابلة للرائي
فانها لكونها قائمة بالمرآة المقابلة في حكم المرآة ورابعها ان
لا يكون المرئي في غاية القرب وخامسها ان لا يكون المرئي في
غاية البعد وسادسها ان لا يكون المرئي في غاية اللطافة
وسابعها ان لا يكون المرئي في غاية الصغر وثامنها ان لا يكون
بين الرائي والمرئي حجاب لانا نعلم بالضرورة انا لا نبصر الشيء
عند عدم احد هذه الشروط ونبصره اذا حصل هذه الشروط

والاى واقاً لم يجب روية الشى اذا حصل هذه الشروط جاز
ان يكون بحضرتنا جبال واشخاص لانراها وآلشروط الستة الاخيرة
اى المقابل وما فى حكمه وعدم غاية القرب وعدم غاية
البعد وعدم غاية اللطافة وعدم غاية الصغر وعدم
الحجاب لايمكن اعتبارها فى روية الله تعالى لان هذه الستة
انما تعتبر فيما من شانه ان يكون فى جهة وحيز والله تعالى منزه
عن الجهة والحيز بقى شرطان سلامة الحاسة وجواز الروية و
سلامة الحاسة حاصلة الآن فلو صح رويته وجب ان نراه
تعالى لحصول الشرطين واللازم باطل فالملزوم مثله واجيب
بان الغائب عن الحس وهو الله تع ليس كالشاهد فلعل رويته
تعالى متوقفة على شرط لم يحصل الآن وهو ما يخلقه الله تع
فى الابصار نقوى به على رويته او بانه لم يكن الروية واجبة
الحصول عند تحقق هذه الشروط فان الروية بخلق الله
تعالى والشروط الثمانية معدات ولا يجب الروية عند
وجود معداتها السادس انه تع لا يقبل المقابلة والانطباع
لان المقابلة والانطباع مستلزم للجسمية والله تعالى منزه
عن الجسمية فثبت ان الله تعالى لا يقبل المقابلة والانطباع
وكل مرئى مقابل ومنطبع فى الرائى بالضرورة فالله تعالى
ليس بمرئى واجيب بمنع الكبرى بانا لا نم ان كل مرئى مقابل ومنطبع
فى الرائى ودعوى الضرورة فى الكبرى باطلة لاختلاف العقلاء
فى صدقها والعقلاء لا يختلفون فى صدق الضرورى وبان
ما ذكرتم من الكبرى منقوض بابصار الله تعالى ايانا فانه ليس
بيننا وبينه تعالى مقابلة ولا انطباع قال الباب
الثالث اقول لما فرغ من الباب الثانى شرع فى الباب
الثالث فى افعاله وفيه ست مسائل الاولى فى افعال العباد

الثانية فى انه تع مريد للكائنات الثالثة فى التحسين والتقبيح
الرابعة فى انه تع لا يجب عليه شى الخامسة فى ان افعاله لا تعلل بالاغراض
السادسة فى الغرض من التكليف المسئلة الاولى قال الشيخ ابو
الحسن الاشعرى ان افعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تع
مخلوقة له ولا تاثير لقدرة العبد فى مقدوره اصلا بل القدرة
والمقدور واقعان بقدرة الله تع وقال القاضى ابو بكر ان
ذات الفعل واقع بقدرة الله تع وكون الفعل طاعة كالصلوة
ومعصية كالزنا صفات للفعل تقع بقدرة العبد وقال امام
الحرمين وابو الحسين البصرى والحكماء ان افعال العباد واقعة
بقدرة خلقها الله تع فى العبد فالله تع يوجد فى العبد القدرة
والارادة ثم تلك القدرة والارادة توجبان وجود المقدور
وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفراينى المؤثر فى الفعل مجموع
قدرة الله تع وقدرة العبد وقال جمهور المعتزلة العبد يوجد
فعله باختياره لا على نعت الايجاب ومنع قول المعتزلة بوجوه
الاول ان ترك الفعل من العبد ان امتنع حال الفعل كان
العبد مجبرا فلا يكون الفعل باختياره وان لم يمتنع ترك الفعل
من العبد احتاج فعله الى مرجح موجب لامتناع ترجيح احد
طرفى الممكن لا لمرجح ولا يكون ذلك المرجح الموجب من العبد
لانه لو كان من العبد يعود التقسيم فيه ولا يتسلسل بل
ينتهى لا محالة الى مرجح موجب لا يكون من فعله ويلزم الجبر
وقيل المعتزلة يقولون معنى الاختيار هو استواء الطرفين
بالنسبة الى القدرة وحدها ووجوب وقوع احدهما بحسب
الارادة فمتى حصل المرجح وهو الارادة وجب الفعل ومتى
لم يحصل امتنع وذلك غير مناف لاستواء الطرفين بالقياس
الى القدرة وحدها وح ان امتنع ترك الفعل من العبد عند

الارادة لم يلزم الجبر وعدم الاختيار وانما يلزم ذلك لو كان
امتناع ترك الفعل بغير الارادة واما اذا كان بالارادة فلا
اجيب بان هذا الذي ذكرتم عن المعتزلة قول ابي الحسين البصري
ليس قول سائر المعتزلة والكلام في ابطال قول سائر المعتزلة
لا في ابطال قول ابي الحسين البصري الثاني لو كان العبد
موجد الفعله باختياره كان عالما بتفاصيله اذ لو جاز الايجاد
بالاختيار من غير العلم بطل اثبات عالمية الله تعالى ولان القصد
الكلي لا يكفي في حصول الجزئي لان نسبة الكلي الى جميع الجزئيات
على السواء فليس حصول بعضها اولى من حصول بعض
اخر فيجب ان يتحقق قصد جزئي والقصد الجزئي مشروط
بالعلم الجزئي فثبت انه لو كان موجد الفعله باختياره لكان
عالما بتفاصيله فيكون العبد محيطا بالسكنات المتخللة للحركة
البطيئة وعدد السكنات واللازم باطل فان الفاعل للحركة البطيئة
قد فعل السكون في بعض الاحيان والحركة في بعضها مع انه
لا شعور له بالسكنات ولا بالاحيان قيل الايجاد لا يستلزم
علم الموجد بالموجد ولا يلزم نفي عالمية الله تعالى لان مثبتي العالمية
لا يستدلون بالايجاد عليها بل باحكام الفعل واتقانه نعم الايجاد
مع القصد مستلزم للعلم لكن يكفي الاجمالي والحركات الصادرة
عنا مع اقتران القصد بها تكون معلومة لنا على سبيل الاجمال
اجيب بان الجزئيات المفصلة الحاصلة بالفعل الصادر
من الفاعل بالقصد والاختيار وجب ان يتحقق بقصد
جزئي والقصد الجزئي مشروط بالعلم الجزئي فيلزم انه لو كان
موجد الفعله باختياره لكان عالما بتفاصيله لكنهم لم يمنعوا
بطلان اللازم فان العبد عالم بتفاصيل افعاله لكن لم يبق
العلم التفصيلي على ذكره الثالث لو اختار العبد وناقض

دليل صح

احيانه

العلم صح

واراده مراد الله تعالى فان اراد العبد تسكين جسم واراد الله تعالى
تحريكه فاما ان يقع مرادهما فيلزم جمع النقيضين او لم يقع مراد
واحد منهما فيلزم رفع النقيضين او يقع مراد احدهما دون
الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لان قدرة الله تعالى وان كانت اعم
من قدرة العبد لكنهما بالنسبة الى هذا المقدور متساويتان
في الاستقلال بالتاثير في ذلك المقدور الواحد والشيء الواحد
وحدة حقيقية لا تقبل التفاوت فاذا القدرتان بالنسبة
الى اقتضاء وجود هذا المقدور على السوية انما التفاوت
في امور اخر خارجة عن هذا المعنى واذا كان كذلك امتنع
الترجيح قيل يقع مراد الله تعالى دون مراد العبد عند اجتماع
القدرتين ولا نسلم ان القدرتين متساويتان في الاستقلال
بالتاثير في ذلك المقدور بل هما متفاوتتان في القوة والضعف
ولذلك يقدر قادر على حركة شاقة في مدة لا يقدر قادر اخر
عليها في تلك المدة ولو كانت القدرة متساوية لكانت
المقدورات متساوية وليست كذلك وايضا الضعيف
ربما يقدر على فعل بالاستقلال يقدر عليه القوي والقوي
يقدر على منعه من ذلك الفعل وهو لا يقدر على منع
القوي وهذا الدليل ماخوذ من دليل التمانع في ابطال
كون الاله اكثر من واحد وهناك يتمشى لان الالهية تقتضي
متساوية في القدرة بلا تفاوت وههنا لا يتمشى قال
احتجوا بالمعقول والمنقول اقول احتجت المعتزلة على
ان افعال العبد باختياره بالمعقول والمنقول اما الاول
اي المعقول فهو ان العبد لو لم يكن مختارا اي متمكنا من الفعل
والترك لقبح تكليفه لانه ح تكون افعاله جارية مجرى افعال
الجمادات واللازم باطل لان العقلاء اتفقوا على ان

التكليف ليس بقبيح واجيب بان ما ذكرتم مشترك الالزام لوجهين
احدهما ان الفعل المامور به عند استواء داعي الفعل وداعي
الترك وعند مرجوحية داعي الفعل ممتنع وعند رجحان داعي
الفعل واجب فيكون الفعل اما ممتنعا واما واجبا فلا يكون
مقدورا للعبد فيقبح التكليف به وثانيهما ان الفعل المامور
به ان علم الله تع وقوعه وجب وقوعه وان علم الله تع
لا وقوعه امتنع وقوعه فلا يكون مقدورا للعبد فيقبح التكليف
به واما الثاني وهو المنقول من وجوه الاول الايات التي
اضافت الافعال الى العباد وعلقتها بمشيتهم كقوله تع فويل
للذين يكتبون الكتاب بايديهم وقوله تع ان يتبعون الا الظن
وقوله تع وذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا
ما بانفسهم وقوله تع بل سولت لكم انفسكم امرا وقوله تع فطوعت
له نفسه قتل اخيه وقوله تع من يعمل سوءا يجز به وقوله تع كل امرء بما
كسب رهين وقوله تع فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر
وقوله تع اعملوا ما شئتم وقوله تع فمن شاء ذكره وقوله تع لمن
شاء منكم ان يتقدم او يتأخر وعورض المنقول بالايات الدالة
على ان جميع الافعال بخلق الله تع نحو قوله تعالى الله خالق كل
شيء وقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وقوله تعالى من يشاء
الله يضلله ومن يشاء يجعله على صراط مستقيم الثاني الايات
المشتملة على الوعد والوعيد والمدح والذم عليها نحو قوله
تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت وقوله تعالى اليوم تجزون
ما كنتم تعملون وقوله تعالى لتجزى كل نفس بما تسعى وقوله تعالى
هل جزاء الاحسان الا الاحسان وقوله تعالى هل تجزون الا
ما كنتم تعملون وقوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها
وقوله تعالى ومن اعرض عن ذكرى وقوله تعالى اولئك الذين
اشتروا الحيوة الدنيا

وقوله تعالى ان الذين كفروا بعد ايمانهم وقوله تعالى كيف تكفرون
بالله ونحوه اكثر من ان تحصى واجيب بان المقتضي للثواب والمدح
والعقاب والذم هو السعادة والشقاوة قال الله تعالى واما الذين
سعدوا ففي الجنة وقال تع واما الذين شقوا ففي النار و
السعادة والشقاوة جبلية كتبت للعبد قبل وجوده شاهده
قوله صلى الله عليه وسلم السعيد من سعد في بطن امه والشقي من
شقي في بطن امه والاعمال الصالحات امارات للسعادة والاعمال
السيئات علامات للشقاوة وترتب الثواب على الاعمال الصالحات
والعقاب على الاعمال السيئات من حيث ان الافعال معرفات للثواب
والعقاب لا موجبات الثالث الآيات الدالة على اعتراف الانبياء
بذنوبهم كقوله تعالى حكاية عن آدم صلوات الله عليه ربنا ظلمنا
انفسنا وعن يونس عليه السلام اني كنت من الظالمين وعن موسى
عليه السلام رب اني ظلمت نفسي وعورض بقوله تعالى حكاية
عن موسى ان هي الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء
ونظائره نحو قوله تعالى من يشاء الله يضلله ومن يشاء يجعله على
صراط مستقيم الرابع الايات الدالة على ان افعال الله تعالى
لا تتصف بصفات افعال العباد من الظلم والاختلاف والتفاوت
اما الظلم فلقوله تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة وقوله تع وما ربك
بظلام للعبيد وقوله تع وما ظلمناهم ولكن ظلموا انفسهم واما الاختلاف
فلقوله تعالى لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا واما
التفاوت فلقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت واذا كان
الظلم والاختلاف والتفاوت منتفية عن افعال الله تعالى يلزم ان
يكون افعال العباد ليس افعال الله لان افعال العباد متصفة
بالظلم والاختلاف والتفاوت فلا يكون افعال العباد مخلوقة لله تع
واجيب بان ما ذكرتم من الايات لا يدل على ان افعال العباد غير مخلوقة له تعالى

اما الآيات الدالة على نفي الظلم فلان كون الفعل ظلما اعتبار عارض
له بالنسبة الينا ليس بداخل في حقيقة الظلم ولا صفة حقيقية لازمة
له فيجوز ان لا يكون الافعال المنسوبة الى العباد متصفة بالظلم بالنسبة
اليه تعالى لانه مالك لكل الاشياء بالاستحقاق ويكون متصفة بالنسبة
الينا لقصورنا ملكا او قصورنا استحقاقا وكون الفعل ظلما بالنسبة
الينا لا يمنع صدور اصل الفعل عن البارئ تعالى مجردا عن اعتبار
كونه ظلما اذ لا امتناع في ان الفعل الصادر عنه تعالى تعرض له اعتبار
كونه ظلما بالنسبة الينا واما نفي الاختلاف والتفاوت الذي يدل
عليه الآيتان فهو في القران وخلق السماوات اذ الكلام في القران
وخلق السماوات يدل عليه سياق الآيتين لا نفي الاختلاف و
التفاوت عن افعاله تع مطلقا فان مخلوقات الله تعالى مختلفة
متفاوتة في الرتبة والشرف وغيرهما من الاختلاف والتفاوت
قال واعلم ان اصحابنا اقول اعلم ان اصحابنا لما وجدوا
تفرقة بديهية بين ما نزاوله اي نباشره من الافعال الاختيارية و
بين ما نختبره من الجمادات من الحركات الصادرة بدون شعور
واختيار فانهم علموا بالبديهة ان للاختيار مدخلا في الاول دون
الثاني وخذ دهم اي منعهم وطردهم البرهان الدال على ان الله تع
خالق كل شيء عن اضافة الفعل الى اختيار العبد مطلقا جمعوا
بين الامرين وقالوا الافعال واقعة بقدرة الله تعالى وكسب العبد
على معنى ان الله تع اجرى عادته بان العبد اذا صمم العزم على
الطاعة يخلق فعل الطاعة فيه واذا صمم العزم على المعصية يخلق
فعل المعصية فيه وعلى هذا يكون العبد كالموجد لفعله وان لم يكن
موجدا وهذا القدر كاف في الامر والنهي قال المصنف وهذا
ايضا مشكل فان تصميم العزم ايضا فعل من الافعال مخلوق لله تع
فلا مدخل للعبد اصلا ولصعوبة هذا المقام انكر السلف على المناظرين

الفعل ظ

في هذا المقام لانه بحسب الغالب يؤدي المناظرة فيه الى رفع الامر والنهي
او التسوية بالله ثم قال اهل التحقيق في هذا المقام لا جبر ولا تفويض
ولكن امر بين الامرين فهذا هو الحق وتحقيقه ان الله تعالى يوجد
القدرة والارادة في العبد ويجعلهما بحيث لهما مدخل في الفعل لا
بان يكون للقدرة والارادة لذاتهما مدخل في الفعل بل كونهما
بحيث لهما مدخل بخلق الله اياهما على هذا الوجه ثم يقع الفعل بهما
فان جميع المخلوقات بخلق الله تع بعضها بلا واسطة وبعضها
بواسطة واسباب لا بان يكون الوسائط والاسباب لذاتها اقتضت
ان يكون لها مدخل في وجود المسببات بل بان خلقها الله تعالى
بحيث لها مدخل فيكون الافعال الاختيارية المنسوبة الى العبد
مخلوقة لله تعالى ومقدورة للعبد بقدرة خلقها الله تع في العبد
وجعلها بحيث لها مدخل في الفعل والاولى ان يسلك في هذا المقام
طريقة السلف ويترك المناظرة فيه ويفوض علمه الى الله تعالى
قال الثانية انه مريد للكائنات اقول المسألة الثانية
اختلفوا في ان الله تعالى هل هو مريد للكائنات اولا فذهب الاشاعرة
الى انه مريد للكائنات من الخير والشر والايمان والكفر والطاعة و
المعصية وارادته تابعة للعلم فكل ما علم الله تعالى وقوعه يريد
وقوعه وكل ما علم الله تع عدم وقوعه لا يريد وقوعه وذهبت
المعتزلة الى انه تعالى لا يريد الشر والكفر والمعصية سواء وقعت
اولا ويريد الخير والايمان والطاعة وقعت اولا والارادة توافق
الامر وكل ما امر الله به يريده واحتج المصنف على مذهب الاشاعرة
بوجهين الاول انه تعالى موجد لكل ما دخل في الوجود من الممكنات
وموقعه بالاختيار ومن جملته الشر والكفر والمعصية فيكون
موجدا للشر والكفر والمعصية بالاختيار وكل ما اوجده بالاختيار
يكون مريدا له فالله تع مريد لها ولقائل ان يقول هذا الوجه مبني على

الشرك ح

في الفعل هم

في ترك ح

مبلغ له ح

انه تعالى خالق لافعال العباد وهو ممنوع عندهم الثاني انه تعالى
علم ممن يموت على الكفر عدم ايمانه فامتنع وجود الايمان
منه والا لامكن انقلاب علمه تعالى جهلا واذا كان وجود الايمان منه
ممتنعا لا تتعلق الارادة به لان الممتنع لا يكون مرادا قلنا للقائل ان يقول
وجود الايمان ليس بممتنع بالنظر الى قدرة القادر وممتنع بالنظر
الى علمه فيجوز ان تتعلق ارادته تعالى بالايمان من حيث انه ممكن
لا من حيث انه ممتنع وقيل ايضا ان العلم تابع للمعلوم لا موجب له
فلا يكون العلم موجبا للكفر والمعصية فلا تتعلق الارادة بالكفر و
المعصية احتجت المعتزلة بوجوه اربعة الاول ان الكفر غير مامور به
بالاتفاق فلا يكون مرادا لان الارادة مدلول الامر ومدلول الامر ملزوم
للارادة مساو لها لان الطلب اما نفس الارادة او مشروط بالارادة
والارادة مشروط لا تنفك عنه واذا ما كان يمتنع انفكاك الامر عن
الارادة فما لا يكون مامورا به لا يكون مرادا والكفر غير مامور به فهو
غير مراد الثاني لو كان الكفر مرادا لوجب الرضا به واللازم باطل
لان الرضا بالكفر كفر فلاجل بيان الملازمة ان الكفر حينئذ مراد الله تعالى
ومراد الله تعالى قضاؤه والرضا بالقضا واجب الثالث لو كان
الكفر مرادا لكان الكافر مطيعا بكفره واللازم بط لان الكافر عاص
بكفره بيان الملازمة ان الطاعة تحصيل مراد المطاع فاذا كان الكفر مرادا
كان الكافر بكفره حصل مراد الله تعالى فيكون مطيعا بكفره الرابع
قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والرضا هو الارادة فلو كان
الكفر مرادا لكان الله تعالى راضيا به واللازم بط واجيب عن
الاول بان الامر قد ينفك عن الارادة فلا يكون الامر نفس الارادة
ولا مشروطا بها وذلك كما في المختبر فان السلطان لو انكر ضرب السيد
لعبده وتوعده بعقاب السيد على ضرب عبده من غير ذنب فادعى
السيد مخالفة العبد له وطلب السيد تمهيد عذره بعصيان

العبد امره بمشاهدة السلطان فانه يامر العبد ولا يريد منه الاتيان
بالمامور به لانه لو كان السيد مريدا لاتيان العبد بالمامور به
لكان مريدا عقاب نفسه لان السلطان توعده بعقاب السيد
عند امتثال العبد امره والعاقل لا يريد عقاب نفسه ثم قد اورد
المعتزلة مثله على القول بان الامر طلب فان العاقل لا يطلب
عقاب نفسه قيل والاولى ان يقال لو كان الامر الارادة او
مشروطا بها لوقعت المامورات كلها واللازم بط اما الملازمة
فلان الارادة هي الصفة المخصصة لحدوث الفعل في وقت
دون وقت بمعنى تعلق الارادة بالشيء تخصيصه بوقت حدوثه
فاذا لم يوجد الشيء لم يختص بوقت حدوثه واذا لم يختص بوقت
حدوثه لم تتعلق الارادة به فيلزم من المقدمتين انه اذا لم يوجد
الشيء لم تتعلق الارادة به ويلزم منه انه اذا تعلق الارادة بالشيء
وجد وعلى تقدير ان يكون الامر هو الارادة او مشروطا بها يلزم
ان يكون المامور به لكونه مرادا موجودا واما بيان بطلان
اللازم فلان من علم الله تعالى يموت على كفره مامور بالايمان
ولم يقع الايمان منه ثم اعلم ان ما اورده المعتزلة على القول بان
الامر هو الطلب ليس بوارد فان العاقل قد يطلب ما يكرهه
ولكن لا يريد الا ما يختاره فالسيد يجوز ان يطلب من العبد المامور به
ولا يريد وقوعه ولا يلزم منه ان يكون طالبا عقاب نفسه وانما
يلزم ذلك لو كان يختار الوقوع المامور به بل انما يطلبه ليخالفه
العبد السيد فيما يطلبه فلا يعاقبه السلطان فلا يكون طلب
المامور به مستلزما لطلب عقابه وللمعتزلة ان يقولوا لا نسلم
الملازمة قوله لان الارادة هي الصفة المخصصة لحدوث
الفعل في وقت دون وقت قلنا ارادة غير الفاعل لصدور
الفعل من الفاعل لا تكون الصفة المخصصة لحدوث الفعل في

نفسي

ان ص

مور به

قلنا ارادة الفاعل للفعل هي الصفة المخصصة لحدوث الفعل في وقت دون وقت صح

وقت دون وقت والارادة التي هي علة الامر وشرط له هي الثانية
ولا يلزم من كون المامور به مرادا بالارادة الثانية وقوعه فان
الارادة الثانية لا تستلزم وقوع المراد وعن الثاني ان المراد وهو
المقضي لا القضاء فالكفر الذي هو المراد ليس بقضاء بل هو
مقضي والرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضي ولقائل ان
يقول قولكم الرضا انما يجب بالقضاء دون المقضي ليس بمستقيم
فان القائل رضيت بقضاء الله لا يريد انه رضي بصفة من صفات
الله بل يريد انه راض بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي والجواب
الصحيح ان يقال الرضا بالكفر من حيث هو من قضاء الله طاعة
والرضا بالكفر من هذه الحيثية ليس بكفر وعن الثالث ان
الطاعة موافقة الامر والامر غير الارادة فالطاعة تحصيل
المامور به لا تحصيل المراد وفيه لقائل ان يقول الطاعة
موافقة الارادة الثانية اذ الامر هو الارادة الثانية او مشروط
بها واجيب بان الامر غير الارادة الثانية وغير مشروط بها لان
الامر يوجد بدون الارادة الثانية كامر المختبر وعن الرابع ان
الرضا من الله ليس نفس الارادة الفعل بل الرضا من الله هو
هو ارادة الثواب على الفعل او ترك الاعتراض عليه و
لا يلزم من انتفاء ارادة الثواب على الفعل او انتفاء ترك
الاعتراض عليه انتفاء ارادة الفعل وقال الحكيم في بيان
كيفية وقوع الشر في قضاء الله تعالى الامور الممكنة في الوجود
منها امور يجوز ان تتعرى وجودها عن الشر اصلا كالعقول
التي لا تشتمل على امر بالقوة وهي الخير المحض والمحض اورد
في مثاله الملائكة والافلاك ومنها امور لا يمكن ان تكون فاضلة
فضيلتها اللائقة بها الا وتكون بحيث يعرض فيها شر عند ملاقاتها
لما يخالفها وذلك مثل النار فانها لا تفضل فضيلتها ولا تكمل

او مشروطا بها صح

معاونتها في تكميل الوجود الا ان تكون تؤذي وتولم ما يتفق
لها مصادفته من اجسام حيوانية وتكون بحيث يعرض فيها
تفريق اجزائها بعض المركبات بالاحراق والاشياء باعتبار
وجود الشر وعدمه تنقسم الى ما لا شر فيه والى ما يغلب الخير فيه
على شره وهما قد ذكرناهما والى ما يكون شرا على الاطلاق والى
ما يكون الشر فيه غالبا والى ما يتساوى الخير والشر فيه واذا كان
الوجود المحض الالهي مبدا الفيضان الوجود الخيري الصواب
كان وجود القسم الاول واجبا فيضانه مثل وجود الجواهر
العقلية وكذلك القسم الثاني يجب فيضانه فان ترك الخير الكثير حذرا
من شر قليل شر كثير وذلك مثل النار والاجسام الحيوانية فانه
لا يمكن ان تكون لها فضيلتها الا ان تكون بحيث يمكن ان يتادى
حركاتها وسكناتها الى اجتماعات ومصادمات موذية و
ان يتادى احوالها واحوال الامور التي في العالم الى ان يقع لها
خطأ عقد ضار في المعاد او في الحق او فرط هيجان غالب
عاجل من شهوة او غضب ضار في امر المعاد وتكون القوى
المذكورة لا تغني غناها وتكون ذلك في اشخاص اقل من اشخاص
السالمين وفي اوقات اقل من اوقات السلامة ولان هذا معلوم
في العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض فالشر داخل في
القدر بالعرض كانه مثلا مرضي بالعرض قال الثالثة في
التحسين والتقبيح اقول المسالة الثالثة في التحسين والتقبيح
والتحسين هو الحكم بالحسن والتقبيح هو الحكم بالقبح والاقبح بالنسبة
الى الله تعالى اما بالنسبة الى افعال نفسه فلا نزاع العقلاء على
ان الفعل الصادر منه لا يتصف بالقبح لكونه نقصا والنقص
على الله محال واما بالنسبة الى افعال العباد فلانه مالك الامور على
الاطلاق يفعل ما يشاء ويختار لا علة لصنعه ولا غاية لفعله

احوالها في صح
ضار
نوع
فيه

واما بالنسبة الينا فالقبيح ما نهي عنه شرعا وهو منحصر في الحرام
ان اريد بالنهي نهي التحريم وان اريد بالنهي نهي التنزيه فالقبيح هو
الحرام والمكروه والحسن ما ليس كذلك اي ما ليس بمنهي عنه
شرعا ففعل الله تعالى والواجب والمندوب والمباح وفعل غير
المكلف حسن وكذا المكروه ان اريد بالنهي نهي التحريم وقالت
المعتزلة القبيح قبيح في نفسه وقبحه يكون لذاته او يكون لصفة
لازمة لذاته او بوجه واعتبار كما هو مذهب الجبائي فيقبح
من الله كما يقبح منا وكذا الحسن حسن في نفسه وحسنه يكون
لذاته او لصفة لازمة لذاته او بوجه واعتبار ثم ان من القبح و
الحسن ما يستبد العقل بدركه ضرورة من غير نظر واستدلال
كما تعارف الغرفي والملكي والصدق النافع وكقبح الظلم والكذب
الضار او يستبد العقل بدركه استدلالا كقبح الصدق الضار
وحسن الكذب النافع والذي يدل على ان هذين النوعين
يستبد العقل بدركهما انه يحكم بهما المتدين اي المعترف بالنبوة
المستمسك به والمتمسك بدين نبي وغيره كالبراهمة ومن الحسن والقبح ما ليس
كذلك اي لا يستبد العقل بدركه لا بالضرورة ولا بالنظر والاستدلال
كحسن صوم اخر رمضان وقبح صوم اول شوال فان العقل
لا يستبد بدركه بل يتوقف على الشرع والسمع قلنا الحسن و
القبح يطلقان على امور منها ما يكون صفة كمال او صفة نقص
ومنها ما يكون ملائما للطبع او منافرا له ومنها ما يتعلق به في
الاجل ثواب او عقاب فان كان المراد بالحسن ما يكون صفة
كمال وبالقبيح ما يكون صفة نقص او كان المراد بالحسن ما يكون
ملائما للطبع وبالقبيح ما يكون منافرا للطبع فلا خلاف في كونهما
عقليين وان كان المراد بالحسن ما يتعلق به في الاجل ثواب
وبالقبيح ما يتعلق به في الاجل عقاب فالعقل لا مجال له فيها

يتعلق به في الاجل ثواب او عقاب فكيف يكون للعقل مجال
وقد ظهر ان العبد غير مختار في فعله ولا مستبد بتحصيله واذا كان
كذلك لا يوصف فعله بالحسن او القبح بحسب العقل فان الافعال
الاضطرارية والاتفاقية لا توصف بالحسن والقبح عقلا قال
الرابعة في انه تعالى لا يجب عليه شيء اقول المسئلة الرابعة في انه تعالى
لا يجب عليه شيء لان الوجوب حكم والحكم لا يثبت الا بالشرع ولا حاكم على
الشارع فلا يجب عليه شيء ولانه لو وجب عليه شيء فان لم يستوجب
الذم بتركه لم يتحقق الوجوب لان الوجوب هو كون الفعل بحيث
يستحق تاركه الذم وان استوجب بتركه الذم كان الباري تعالى ناقصا
لذاته مستكملا بفعله فانه يتخلص بفعله من المذمة وهو محال و
المعتزلة اوجبوا على الله تعالى امورا منها اللطف ومنها الثواب
على الطاعات ومنها العقاب على الكبائر قبل التوبة ومنها
ان يفعل الاصلح لعباده في الدنيا ومنها ان لا يفعل القبيح عقلا
اما اللطف وهو ان يفعل ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده
عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء فهو واجب على معنى ان
تاركه يستحق الذم عند المعتزلة لان اللطف تحصيل الغرض من
التكليف وهو التعريض للثواب لان ما يقرب المكلف الى
الطاعة ويبعده عن المعصية يكون مستدعيا لتحصيل
المكلف به المستلزم للغرض منه وما يحصل الغرض من التكليف
يكون واجبا لان التكليف واجب وهو لا يتم الا باللطف و
ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب قيل هذا التقريب ممكن
الوجود في نفسه والله تعالى قادر على كل الممكنات فوجب
ان يكون الله تعالى قادرا على ايجاد هذا التقريب فيمكنه ابتداء
من غير ذلك الوسط فيكون الوسط عبثا واما الثواب وهو

نفع مستحق مقترن بالتعظيم والاجلال فواجب على الله تع جزاء
عن التكاليف والطاعات فقيل لله تعالى من النعم السابقة والاعمال
لا تكافي النعم السابقة فكيف تقتضي مكافاة واما العقاب على
الكبائر قبل التوبة فهو واجب على الله عند معتزلة بغداد فقيل
العقاب حقه وليس في استيفائه نفع ولا في اسقاطه ضرر فله
عفوه بل يحسن عفوه كما في الشاهد واما الاصلح فواجب على
الله تعالى ان يفعل الاصلح لعباده عند معتزلة بغداد فقيل
الاصلح للكافر الفقير ان لا يخلق حتى لا يكون معذبا في الدارين
واما القبيح فواجب على الله تعالى ان لا يفعل القبيح عقلا لان
الله تعالى عالم بقبح القبيح مستغن عنه فوجب ان لا يفعل قياسا
على الشاهد وقد عرفت فساد ذلك فانه لا قبيح بالنسبة الى الله تع

قال الخامسة ان افعاله لا تعلل بالاغراض اقول

المسئلة الخامسة ان افعال الله تعالى لا تعلل بالاغراض خلافا
للمعتزلة ولاكثر الفقهاء والغرض ما لاجله يصدر الفعل من الفاعل
واحتج المصنف على ان افعاله تعالى لا تعلل بالاغراض بوجوه الاول
انه لو فعل لغرض لكان ناقصا لذاته مستكملا بغيره واللازم
باطل بيان الملازمة ان كل من كان يفعل لغرض كان مستكملا
بفعل ذلك الشيء والمستكمل بغيره ناقص لذاته لا يقال غرضه
تحصيل مصلحة العبد فلا يلزم ان يكون مستكملا بغيره لانا نقول
تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها ان استويا بالنسبة
اليه تعالى لم يصح ان يكون غرضا داعيا الى الفعل لامتناع
الترجيح بلا مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه يكون تحصيل
المصلحة اولى بالنسبة اليه لزم الاستكمال بما هو اولى بالنسبة
اليه الثاني ان تحصيل الاغراض ابتداء مقدور الله تعالى لان
كل غرض يفرض يكون من الممكنات فيكون الله تعالى قادرا

على ايجاده ابتداء فتوسط الافعال وجعلها غايات عبث
والعبث على الله قبيح لقوله تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا لا يقال
لا يمكن تحصيل ما هو غرض الا بذلك الوسط لانا نقول الذي يصلح
ان يكون غرضا ليس الا ايصال اللذة الى العبد وهو مقدور الله
تعالى من غير توسط شيء الثالث الغرض من اختصاص الحادثة المعينة
بوقتها المعين اما ان وجد قبل وقت الحادثة المعينة لزم ان يكون
الحادث ايضا حاصلا قبل ذلك الوقت لامتناع تاخر الشيء عن غرضه
ولزم ان لا يكون الغرض غرضا لامتناع ان يكون غرض الشيء
قبله وان وجد الغرض من اختصاص الحادثة المعينة بوقتها
المعين في ذلك الوقت عاد الكلام في اختصاص الغرض بذلك
الوقت المعين فان لم يكن لغرض لزم التنزيه عن الغرض وان
كان لغرض فان وجد الغرض الثاني قبله لزم ان يكون الغرض
الاول ايضا قبله وان لا يكون الغرض غرضا وان وجد الغرض
الثاني في ذلك الوقت عاد الكلام فيه ويلزم التسلسل او التنزيه
عن الغرض واتفقت المعتزلة على ان افعاله واحكامه معللة برعاية
مصالح العباد لان الفعل الذي لا غرض فيه عبث والعبث
على الحكيم لا يجوز واجيب بان المراد بالعبث ان كان هو الخالي
عن الغرض فهو عين الدعوى فيكون استدلالا بالشيء على نفسه
وان كان المراد بالعبث غير الخالي عن الغرض فلا بد من تصويره
اولا ثم تقريره بانا نعلم ان المعتزلة يقولون فعل الحكيم لا يخلو عن
غرض وهو الداعي الى ذلك الفعل والا لزم ترجيح بلا مرجح و
الحكماء يقولون الحكم بالقصاص انما ورد من الشارع لزجر
الناس عن القتل فهذا هو الغرض منه ثم المجتهدون يفرعون
على ما ورد من الشارع من المنع والاذن فيما لم يصرح الشارع الحكم
فيه على وجه يوافق الغرض ومن الناس من يقول الغرض

سوق الاشياء الناقصه الى كمالاتها فان من الكمالات ما لا يحصل
الا بذلك السوق كما ان الجسم لا يمكن ان ينتقل من مكان الى مكان
اخر الا بتحريكه وهو الغرض من تحريكه فبعض الاغراض من غير
توسط الفعل الخاص به يمتنع تحصيله والممتنع ليس بمقدور
عليه واهل السنه يقولون انه تعالى فعال لما يريد ليس من شان
فعله ان يتصف بقبح وكثير من الناقصين يبعد بهم قبول استكمالهم و
كثير من المحركين يحركهم الى غير غايات حركاتهم ولا يسال عما يفعل
بكم وكيف قال السادسه قالت المعتزله اقول المسله
السادسه قالت المعتزله الغرض من التكليف التعريض لاستحقاق
التعظيم فان التفضل بالتعظيم قبيح قلنا مبناه على القول
بالحسن والقبح في افعاله تعالى والوجوب على الله تعالى وهذه
امور باطله عندنا ومع ذلك اي مع تسليم هذه الامور فلا نسلم
ان التفضل بالتعظيم قبيح مطلقا بل انما يكون التفضل بالتعظيم
قبيحا ممن يتصور له النفع والضرر ولئن سلم ان التفضل بالتعظيم
قبيح مطلقا فاستحقاق التعظيم لا يتوقف على التكليف
بالافعال الشاقه فان التلفظ بكلمة الشهادة اسهل من الجهاد
والصوم مع ان التعظيم المستحق بالتلفظ بكلمة الشهادة اعظم
واحتج المنكرون للتكليف بان العبد مجبر في افعاله لما مر من
ان الكل بخلق الله تعالى وارادته فيقبح تكليف العبد بما
ليس باختياره وبان التكليف بالفعل الشاق ان لم يكن
لا لغرض كان عبثا فيقبح من الحكيم وان كان لغرض فيستحيل
ان يكون ذلك الغرض له تعالى لتعاليه عن ان يكون الغرض
له ويستحيل ان يكون ذلك الغرض لغيره لان الله تعالى
قادر على تحصيل ذلك الغرض ابتداء فيضيع التكليف لانه
ح يكون توسط التكليف عبثا واجيب عنهما بانه مبني على

كتاب الالاهيات

طلب اللمية وهو باطل لانه لا يجب ان يكون لكل شي معللا والا لكان
علية تلك العله معلله بعله اخرى ولزم التسلسل بل لا بد من الانتهاء الى
ما لا يكون معللا البته واولى الامور بذلك افعال الله تعالى واحكامه
وحاصل التكليف اعلام الحق الخلق بنزول الثواب وحلول
العذاب على اصحاب الخير واصحاب الشرار وفرقا بين السعداء
الذين لهم درجات والاشقياء الذين لهم دركات وحكمه تعالى
لا يسال عليه فله ان يعترض على غيره وليس لغيره ان يعترض
عليه فيسال ولا يسال عنه كما قال تعالى لا يسال عما يفعل وهم
يسالون قال الكتاب الثالث في النبوات
اقول لما فرغ من الكتاب الثاني في الالهيات شرع في الكتاب الثالث
في النبوات وذكر فيه ثلاثه ابواب الباب الاول في النبوة الباب
الثاني في الحشر والجزاء الباب الثالث في الامامه الباب الاول في النبوة
وذكر فيه سته مباحث الاول في احتياج الانسان الى النبي الثاني في
امكان المعجزات الثالث في نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم الرابع في
عصمة الانبياء عليهم السلام الخامس في تفضيل الانبياء على الملايكه
السادس في الكرامات البحث الاول في احتياج الانسان الى النبي
النبي فعيل اما من النبوة وهي ما ارتفع من الارض وح يكون معناه
الذي شرف على ساير الخلق واصله غير الهمزة وهو فعيل بمعنى مفعول
والجمع انبياء واما من النبا الذي هو الخبر تقول نبا وانبا اي اخبر
فالنبي من انبا عن الله سبحانه وهو فعيل بمعنى فاعل قال سيبويه
ليس احد من العرب الا ويقول تنبا مسيلمه بالهمزه غير انهم تركوا الهمزة
في النبي كما تركوها في الذريه والخابيه الا اهل مكه فانهم يهمزون هذه
الاحرف ولا يهمزون في غير هذه الاحرف ويخالفون العرب في ذلك
في انهم لا يهمزون هذه الاحرف وجمع النبي نباء كخكرام وكرام قال
الشاعر يا خاتم النباء انك مرسل بالخير كل هدى السبيل هداكا

والشر ح

وما يتعلق بهما

غير ص

وتنباء ح

ادعى النبوة استنبا او تنبا

تنباء مسيلمه

في غير ص

وتجمع ايضا على انبياء ولان الهمزة لما ابدل والزم الابدال جمع جمع ما اصل
لامه حرف العلة كعيد واعياد وقيل نباء نباء من ارض الى ارض اذا
خرجت من ارض الى اخرى وهذا المعنى اراد الاعرابي بقوله يا نبيء الله
اي الخارج من مكة الى المدينة فانكر عليه الهمزة وقيل النبي هو الطريق
ومنه يقال للرسل عن الله تعالى انبياء لكونهم طرق الهداية اليه هذا بحسب
اللغة واما في الشريعة فذهب الحكماء الى ان النبي من كان مختصا بخواص
ثلاث الاولى ان يكون مطلعا على الغيب لصفاء جوهر نفسه وشدة
اتصاله بالمبادي العالية من غير سابقة كسب في تعلم وتعليم الثانية كونه
بحيث يطيعه الهيولى العنصرية القابلة للصور المفارقة الى بدن
الثالثة ان يشاهد الملائكة على صور متخيلة ويسمع كلام الله بالوحي
وقد اورد على هذا بانهم ان ارادوا بالاطلاع على جميع الغايبات
فهو ليس بشرط في كون الشخص نبيا بالاتفاق وان ارادوا به الاطلاع
على بعضها فلا يكون ذلك خاصة للنبي اذ ما من احد الا ويجوز ان
يطلع على بعض الغايبات دون سابقة تعلم وتعليم وايضا النفوس
البشرية كلها متحدة بالنوع فلا يختلف حقيقتها بالصفاء والكدر فما
يجوز لبعض جاز ان يكون لبعض آخر فلا يكون الاطلاع خاصة
للنبي وايضا ما جعلوه خاصة ثانية لا يكون مختصة بالنبي فانهم معترفون
ايضا بان مادة العناصر مطيعة لغير الانبياء وايضا ما جعلوه خاصة
ثالثة غير متحققة لانهم منكرون للملائكة ولا يثبتون غير الجواهر المجردة
العالية وهي غير مرئية عندهم وفي هذه الايرادات نظر اما الاول
فانهم ان ارادوا بالاطلاع الاطلاع على بعض لم يجر العادة به من
غير سابقة تعلم وتعليم ومن غير عارض ولا شك ان مثل هذا البعض
لا يكون لغير النبي واما قولهم النفوس البشرية متحدة بالنوع فيجوز
ان يثبت لكل ما يثبت لبعض فممنوع اذ يجوز ان يكون التفاوت
راجعا الى الاستعدادات المختلفة بحسب امزجة مختلفة وكذلك الخاصة

الثانية والثالثة ولئن سلمنا ان كل واحدة من هذه الخواص الثلاث
ليست بخاصة مطلقة بل خاصة اضافية فالمجموع خاصة مطلقة للنبي
فلا يرد الاعتراض وذهب الاشاعرة الى ان النبوة موهبة من الله تعالى
ونعمة منه على عبده وهو قول الله تعالى لمن اصطفاه من عباده
ارسلناك وبعثناك فبلغ عنا واما بيان احتياج الانسان الى النبي
على طريقة حكماء الاسلام فبان نقول ان الله تعالى خلق الانسان بحيث
لا يستقل وحده بامر معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح
كلها صناعية ليس كساير الحيوانات التي يكون ما يحتاج اليه من الغذاء
واللباس والمسكن والسلاح طبيعيا والشخص الواحد لا يمكنه القيام
باصلاح تلك الامور وترتيبها الا في مدة لا يمكن عادة ان يعيش تلك المدة
وان امكن فهو عسير جدا فكان امر معاشه لا يتم بل لا يتيسر الا بمشاركة
آخر من ابناء جنسه وبمعارضة ومعاونة تجريان بينهما فيما يعين
لهما مما يتوقف عليه اصطلاح الشخص او النوع بحيث يزرع هذا لذاك
ويخبز ذلك لهذا ويخيط واحد والآخر يتخذ الابرة له وعلى هذا القياس
ساير الامور فيتم امر معاش كل واحد من بني نوعه ومعاوضة ومعارضة
فاذا الانسان محتاج بطبعه في معاشه الى اجتماع يتيسر بسببه المعاوضة
والمعارضة والمعاضدة ولذلك قيل الانسان مدني بالطبع فان التمدن
عندهم عبارة عن هذا الاجتماع واجتماع الناس على المعارضة و
والمعاونة والمعاضدة لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل
لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على مزاحمه وجميع الخيرات
والسعادات يختار لنفسه فان الخير مطلوب لذاته وحصول المقاصد
الجسمانية والمطالب الحسية لواحد يستدعي فواتها عن غيره فلهذا
يؤدي الى المزاحمة والانسان اذا ازدحم على الخير ما شهية غضب
المزاحم فيدعو شهوته وغضبه الى الجور والظلم على الغير ليستبد
بذلك المشتهى فيقع من ذلك التهارج والتنازع ويختل امر الاجتماع

وهذا الاختلال لا يندفع الا اذا اتفقوا على معاملة وعدل فاحتاج الى
العدل والمعاوضة والعدل والمعاملة غير متناول للجزئيات التي لا تنحصر
فلا بد من قانون كلي وهو الشرع محافظة والشرع لا بد له من شارع يفرض
وكل الشرع على الوجه الذي ينبغي فاذا لا بد من شارع ثم انهم لما
تنازعوا في وضع الشرع وقع الهرج والمرج فينبغي ان يمتاز الشارع
منهم باستحقاق الطاعة لينقاد الباقون له في قبول الشرع ودرك
الاستحقاق انما يتحقق بآيات ظاهرة ومعجزات باهرة تدل على
انه من عند ربهم ويحث على اجابته وتصديقه في مقالته ثم ان
الجمهور من الناس يستحقرون اختلال النافع لهم في الامور التي
بحسب النوع اذا استولى عليهم الشوق الى ما يحتاجون اليه بحسب
الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع واذا كان للمطيع والعاصي
ثواب وعقاب يحملهم الرجاء والخوف على الطاعات وترك المعصية
كان انتظام ذلك اتم من الانتظام بدونه فوجب ان يكون للمطيع
والعاصي جزاء عند الاله العليم بما يبدونه او يخفونه من اقوالهم و
افعالهم وافكارهم القدير على مجازاتهم ومكافاتهم الغفور لمن يستحق
المغفرة المنتقم لمن يستحق الانتقام فيوعد الشارع المسيء بالعذاب
ويعد المطيع بالثواب ووجب ان يكون معرفة المجازي والشارع
واجبة عليهم ولا يشغلهم بشيء من معرفة الله تعالى فوق معرفته
انه واحد ليس كمثله شيء ولا يكلفهم ان يصدقوا بوجوده و
هو غير مشار اليه في مكان ولا منقسم ولا خارج العالم ولا داخله
ولا شيء من هذا الجنس فانه يعظم عليهم الشغل ويشوش
الدين ويوقعهم فيما لا مخلص عنه ومثل هذه المعرفة فلما يكون
يقينيا فلا يكون باقيا فينبغي ان يكون معها سبب حافظ للمعرفة
وهو التذكار الجامع للتكرار وما اشتمل عليهما انما يكون عبادة
مذكرة للمعبود متكررة في اوقات متوالية كالصلوة وما يجري

يجري امثاله فان ينبغي ان يكون الشارع داعيا الى التصديق بوجود
اله واحد خالق عليم قدير والى الايمان بشارع مرسل اليهم من عنده
صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد ثواب وعقاب اخروبين
والى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد
الى الشرع الذي يحتاج اليه الناس في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة
الى العدل المقيم لنظام حال النوع واستعمال الشرع نافع في امور
ثلثة الاول رياضة القوى النفسانية بمنعها عن متابعة الشهوة
والغضب وعن التحلات والتوهمات والاحساسات والافعال
المثيرة للشهوة والغضب المانعة عن توجه النفوس الى جناب
القدس الثاني ادامة النظر في امور العالية المقدسة عن العوارض
المادية والغواشي الحسية لملاحظة الملكوت الثالث تذكر
انذارات الشارع ووعده للمحسن ووعيده للمسيء المستلزم
لاقامة العدل مع زيادة الاجر الجزيل والثواب العظيم في
الاخرة ثم زيد للعارف فمن من مستعمليها النفع الذي خصوا به
فيما هم مولون وجوههم شطره فانظر الى الحكمة ثم الرحمة والنعمة
والحظ جنابا يبهرك عجائبه ثم اقم واستقم قال الثاني في امكان
المعجزات اقول المبحث الثاني في بيان امكان المعجزات و
المعجزة امر خارق للعادة من ترك او فعل مقرون بالتحدي
لئلا يتخذ الكاذب مع عدم المعارضة وانما ذكر احد الامرين لان
المعجز كما يكون اتيانا بغير المعتاد قد يكون منعا عن المعتاد وانما
قال خارق للعادة ليتميز به المدعو من غيره وانما مقرون بالتحدي
لئلا يتخذ الكاذب معجزة من مضى حجة لنفسه وليتميز عن الارهاص
والكرامات قال صاحب الصحاح تحديت فلانا اذا باريته في
فعل ونازعته الغلبة والارهاص احداث ما هو خارق للعادة
يدل على بعثة نبي قبل بعثته وكانه تاسيس لقاعدة النبوة

والرهص بالكسر العرق الاسفل من الحائط يقال رهصت
الحائط بما يثقله وأما ما قال مع عدم المعارضة ليتميز عن السحر و
الشعبذة فمثال المنع عن المعتاد مثل ان يمسك عن القوت مدة
غير معتادة مع حفظ الحيوة والصحة وهذا ممكن وبيانه
مسبوق بذكر مقدمة هي ان كل واحد من النفس والبدن ينفعل
عن هيئات تعرض لصاحبه فقد يهبط عن الهيئات السابقة
الى النفس هيئات الى قوى بدنية كما يصعد من الهيئات
السابقة الى القوى البدنية هيئات الى ذات النفس فان كثيرا ما
يبدى فيعرض في النفس هيئة ما عقلية فتنقل العلاقة من تلك
الهيئة ابدا الى القوى البدنية ثم الى الاعضاء انظر اليك اذا استشعر
جانب الله عز وجل وفكرت جبروته كيف يقشعر جلدك
ويقف شعرك واذا احسست بشيء من اعضائك شيئا او
تخيلت او اشتهيت او غضبت الفت العلاقة التي بين
النفس وبين هذه الفروع هيئة الى النفس حتى تفعل بالتكرار
اذعانا له عادة وخلقا يتمكنان من النفس تمكن الملكات فاذا
راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت خلق النفس
بهيآتها التي تنزع اليها احتاجت النفس الى هذه القوى فاشتد
استعمال هذه القوى عن الجهة المولى عنها فالامساك عن القوت
مدة غير معتادة بالانجذاب النفس الى عالم القدس واستتباعها
القوى البدنية فوقفت الافعال الطبيعية المنسوبة الى قوى
النفس النباتية فلم يتحلل منه ما يتحلل من غيره فيستغني عن البدل
كما ان المريض لما اشتغلت قوة الطبيعة عن تحريك المواد المحمودة
بتحليل المواد الردية انحفظت المواد المحمودة فلقلة التحلل غنية
عن البدل فلم يطلب الغذاء فربما انقطع عن صاحبه الغذاء
مدة لو انقطع الغذاء مثل هذا الانقطاع عن صاحبه في غير هذه

الحاله

الحالة بل في عشر مدته هلك وهو مع ذلك محفوظ الحيوة
والى ذلك الاشارة بقوله عليه السلام لست كاحدكم ابيت عند
ربي يطعمني ويسقيني واعلم انه لم يقع التحلل في حال انجذاب
النفس الى جناب القدس الا اقل مما يقع في حالة المرض
وكيف لا والمرض الحار لا يعرى عن التحلل لاجل الحرارة و
ان لم يكن التحلل لتصرف الطبيعة ومع ذلك ففي المرض ما
هو مضاد مسقط للقوة ولا وجود له في حال الانجذاب المذكور
فالمتوجه الى جناب القدس فالمريض من اشتغال الطبيعة
عن تحليل المادة المحمودة وزيادة امرين فقدان سوء
المزاج الحار المحلل وفقدان المرض المضاد للقوة وللمتوجه
الى جناب القدس معنى ثالث وهو السكون البدني من
حال حركات البدن وذلك نعم المعاون فالمتوجه الى جناب
القدس اولى بانحفاظ قوته ومثال الاتيان بغير المعتاد ان
يخبر عن الغيب بان يقع له في اليقظة ما يقع له في النوم فان
الانسان قد يطلع على الغيب حالة النوم فاطلاعه في حالة
اليقظة ايضا ممكن فان المانع من الاطلاع على الغيب حالة
اليقظة مانع يمكن ان يرتفع كالاشتغال بالمحسوسات اما
اطلاعه على الغيب في النوم فيدل عليه التجربة والقياس
اما التجربة فالتعارف وهو باعتبار حصول الاطلاع على
الغيب في حالة المنام للناظر بنفسه والسامع وهو اعتبار
حصول الاطلاع المذكور بغير الناظر يشهدان به وليس احد
من الناس الا وقد جرب ذلك من نفسه تجارب الهمته التصديق اللهم
الا ان يكون الشخص فاسد المزاج مختل التخيل والذكر واما
القياس فان الجزئيات منتقشة في العالم العقلي نقشا
على وجه كلي وفي النفوس الفلكية نقشا على الوجه الكلي

باعتبار ذاته لان النفوس الفلكية جواهر مفارقة غير
منطبعة في مواد فما بال لها مع الافلاك علاقة كالنفوس مع
ابداننا ونفسها على الوجه الجزئي باعتبار الصور المنطبعة
في مواد الافلاك والحاصل ان للجزئيات في العالم العقلي
نقشا على هيئة كلية وفي العالم النفساني نقشين احدهما على
هيئة جزئية والاخر على هيئة كلية شاعرة بالوقت والاول
بالذات والثاني بالالة وللنفس الانسانية ان ينتقش بنقش
ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل فلا يستنكر ان
ينتقش في النفس الانسانية بعض الغيب من عالمه والقوى
النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج الغضب يشغل
النفس عن الشهوة وبالعكس واذا تجرد الباطن لعمله يشغل
النفس عن الحس الظاهر فكاد لا يرى ولا يسمع واذا تجرد
الحس الظاهر لعمله شغل النفس عن العمل الباطن واذا انجذب
الحس الباطن الى الحس الظاهر امال ذلك الانجذاب العقل
الى الحس الظاهر فانقطع عن الحركة الفكرية التي تقتنص
العقل فيها كثيرا الى التمه وعرض انضمام اشتغال النفس
بالحس الظاهر واستعمالها الفكر فيما يدركه بالحس الظاهر
انجذاب النفس الى جهة الحركة القوية فيخل عن افعالها
التي لها بالاستعداد اي العقل واذا اشتغلت النفس
عن ضبط الحس الظاهر الباطن بحيث تصرفها ضعفت الحوا [س]
الظاهرة ايضا ولم ينازعها الى النفس ما تعتد به والحس
المشترك هو لوح النفس الذي اذا امكن النفس به صار [لوح ظ]
في حكم المشاهدة وربما زال الناقش الحسي عن الحس الظاهر
وتبقى صورة الناقش في الحس المشترك فتبقى في حكم المشاهد
دون المتوهم كما يشاهد القطر النازل خطا مستقيما والنقطة

الجوالة محيط دائرة فاذا تمثلت الصورة في لوح الحس المشترك
صارت مشاهدة سواء كان في ابتداء حال ارتسامها في الحس
المشترك من المحسوس الخارج او بقائها مع بقاء المحسوس او
ثباتها بعد زوال المحسوس او وقوع الصورة في الحس
المشترك لا من قبل المحسوس ومما يدل على انتقاش الصورة
الخيالية في الحس المشترك من السبب الداخلي ان المرضى والممرورين [ان المرتسمين ظ]
اي الذين غلبت المرة السوداء على امزجتهم الاصلية فقد
يشاهدون صورا محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها الى
محسوس خارج فيكون انتقاشها اذا من سبب باطن والقوة
المتخيلة المتصرفة في خزانة الخيال او هي من سبب باطن وهو النفس [موثر في سبب صح]
التي تتادى للصور منها بواسطة المتخيلة القابلة لما تاثر بها الى
الحس المشترك فالحس المشترك قد ينتقش فيه من الحائلة في [الصورة صح]
معدن التخيل والتوهم اي الصور التي تتعلق بها اعمالهما [تمن]
التوهمي فان المتخيلة اذا اخذت في التصرف فيها ارتسم
ما يتعلق بها تصرفها وذلك به من الصور في الحس المشترك كما
كانت الصور ايضا ينتقش في معدن التخيل التوهم من
لوح الحس المشترك وهذا قريب مما يجري بين المرايا المتقابلة
والصارف عن الانتقاش في الحس المشترك شاغلان حسي
خارج يشغل الحس المشترك بما يرسم فيه من الصور الخارجية
عن قبول صور من السبب الباطن كان الحس الخارج
يسلب الحس المشترك عن المتخيلة ويغصبه غصبا وعقلي
باطن او وهمي باطن يضبط التخيل عن الاعمال اي العمل مع
اضطراب منتشر فانه بما يعنيه من الامور المعقولة او الموهومة
يشغل المتوهمة المتخيلة بالاذعان له عن التسلط على الحس
المشترك فلا يتمكن المتخيلة من النقش في الحس المشترك لان

حركتها ضعيفة لانها تابعة لا متبوعة واذا سكن احد الشاغلين
الحس الخارج او العقل الباطن او الوهم الباطن وبقي شاغل
واحد فربما عجز الشاغل الاخر عن الضبط فرجع المتخيلة الى فعلها
فتسلطت على الحس المشترك فلو وجب الصور في الحس
المشترك مشاهدة والنوم شاغل للحس الظاهر شغلا تاما
وقد يستعمل النفس في النوم بما ينجذب الى جانب الطبيعة
المستهضمة للغذاء المتصرفة فيه الطالبة للراحة عن الحركات
الاخرى لوجهين احدهما ان النفس لو لم ينجذب الى الطبيعة
بل احدث في شانها اشتغالها الطبيعة فاشتغلت عن تدبير الغذاء
فاختل امر البدن لكن النفس مجبولة على تدبير البدن فتنجذب
طبعا نحو الطبيعة والثاني ان النوم بالمرض اشبه منه بالصحة
لان النوم حال يعرض الانسان بسبب احتياجه الى تدبير البدن
باعداد الغذاء واصلاح امور الاعضاء والنفس تكون في
المرض مشتغلة بمعاونة الطبيعة في تدبير البدن فلا يتفقلها ~~نفرغ~~
الخاص الا بعد عود الصحة فاذا الشاغلان في النوم ساكنان ~~صح~~
واذا كان كذلك كانت القوة المتخيلة الباطنة قوية السلطان
ووجدت الحس المشترك معطلا فلوحت فيه النقوش المتخيلة
مشاهدة فترى في المنام احوال في حكم المشاهدة واذا استولى
على الاعضاء الرئيسة انجذبت النفس كل الانجذاب الى جهة ~~والمرض صح~~
المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذي لها فيضعف احد الضابطين
فلا يبعد ان تكون الصور المتخيلة في لوح الحس المشترك لفتور
احد الضابطين وكلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها
عن المحاذيات اولى وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت
بالعكس كان ذلك بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى قوة
كان اشتغالها بالشواغل اقل وكان يفضل منها للجانب الاخر

فضله اكثر فان كانت شديدة القوى كان هذا المعنى فيها
قويا ثم اذا كانت النفس مرتاضة كان تحفظها واحترازها
عن مضادات الرياضة المعدة عن الحالة المطلوبة بالرياضة
وتصرفها في مناسباتها واقبالها على ما يقربها اليه اقوى
واذا قلت الشواغل الحسية بقيت شواغل اقل لم يبعد
ان يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل الى جناب
القدس فانتقش فيه نقش من الغيب على وجه كلي وتأدى
اثره الى عالم التخيل وانتقش في الحس المشترك صور جزئية
مناسبة لذلك المنتقش العقلي وهذا في حال النوم او
في حال مرض ما يشغل الحس ويوهن التخيل فان التخيل قد
يوهنه المرض وقد يوهنه كثرة الحركة الموجبة لتحلل
الروح الذي هو آلة التخيل واذا وهن التخيل يسرع الى
سكون وفراغ فانجذاب النفس الى الجانب الاعلى
بسهولة فان ورد على النفس نقش انبعث التخيل الى ذلك
النقش وتلقاه ايضا وذلك لامرين اما لمنة من هذا الوارد ~~الاستراحة~~
بان يكون امرا غريبا وحركة التخيل بعد استراحته ووهنه فان
التخيل سريع الى مثل هذه النسبة واما لاستخدام النفس الناطقة
له طبعا فان التخيل عن + معاون النفس عند امان مدد السوانح ~~حال كونه كل~~
واذا قبل التخيل ذلك الوارد وحال ساعد الشواغل عن النقش
انتقش في لوح الحس المشترك واذا كانت النفس قوية الجوهر
تتسع للجوانب المتجاذبة لم يبعد ان يقع لها هذا الخلس
والانتهاز في حال اليقظة فربما نزل الاثر الى الذكر فوقف
هناك لقوله عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي ~~الى القلب~~
كذا وكذا وربما استولى الاثر فاشرق في الخيال اشراقا واضحا
واغتصب الخيال لوح الحس المشترك الى جهته فرسم ما انتقش

فيه منه لا سيما والنفس الناطقة مظاهرة له غير صارفة مثل ما
قد يفعله التوهم في المرضى والممرورين وهذا أولى لأنه ربما يفعل
مثل هذا الفعل في المرضى والممرورين توهمهم الفاسد وتخيلهم
المنحرف الضعيف ففي الأولياء والأنبياء بنفوسهم القدسية
الشريفة القوية فهاهنا أولى وأحرى بالوجود من ذلك وهذا
الارتسام يختلف بالشدة والضعف فمنه ما يكون بمشاهدة وجه
ح أو حجاب فقط ومنه ما يكون باستماع صوت ومنه ما يكون
بمشاهدة مثال من نور الهيبة أو استماع كلام يحصل من مشاهدة
مخاطبة وشبه أن يكون الوحي ونزول الكتب من هذا النوع
ومنه ما يكون من أهل الرتبة وعلو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله
الكريم واستماع كلامه من غير واسطة واعلم أن القوة المتخيلة
جبلت محاكية لكل ما يليها من هيئة إدراكية أو هيئة مزاجية سريعة
التنقل من الشيء إلى شبهه أو إلى ضده وبالجملة سريعة التنقل
إلى ما هو يتعلق به ولتخصص أسباب جزئية لا محالة وإن
لم نعلمها نحن بأعيانها والعلة في رجوعها كل سانح إلى حد الانتقال
الآن يضبط وهذا الضبط بالقوة النفسية المعارضة لذلك
السانح فإنه إذا اشتد قوة النفس وقفت التخيل على ما
تريده ومنعه من أن يتجاوز إلى غيره وأما الشدة جلاء الصورة
المرتسمة في الخيال حتى تكون قبولها شديد الوضوح فتملك التمثيل
بأنه صارف للتخيل عن الالتفات يمينا وشمالا وعن الذهاب
قداما ووراء كما يفعل أيضا ذلك عند مشاهدة حال غريبة
فتبقى أثرها في الذهن مدة والسبب في ذلك أن القوى الجسمانية
إذا اشتدت إدراكاتها تقاصرت عن الإدراك الضعيفة فالأثر
الروحاني السانح للنفس في حالتي النوم واليقظة قد يكون
ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له أثر فيهما وقد يكون

ويتعلقهم صح
الارتسام
اجزاء وال صح
قبولها صح

أقوى من ذلك فيحرك الخيال ليمعن في الانتقال ويحل عن الصريح فلا
يضبط الذكر وإنما يضبط انتقالات التخيل ومحاكياته وقد يكون
قويا جدا ويكون النفس عند تلقيه بأنه شديدة العلق فيرتسم الصورة
في الخيال ارتساما جليا فيكون النفس لها معينة فيرتسم في الذكر
ارتساما قويا ولا يتشوش بالانتقالات وليس إنما يعرض كل هذه
المراتب في هذه الآثار فقط بل وفي جميع ما يباشره في أفكار كل يقظان
فربما انضبط فكرك وفي ذكرك وربما انفلتت عنه إلى أشياء
متخيلة بسبيل فيهمل فيحتاج إلى أن يحلل بالفكر ويعبر عن السانح
المضبوط إلى السانح الذي إليه منتقلا عنه وكذلك إلى أخر وربما
اقتنص ما أضله من مهمه الأول وربما انقطع عنه وإنما تقتضيه ضرب
من التخيل والتأويل فما كان من الآثار الذي فيه الكلام مضبوطا في الذكر
في حال يقظة أو نوم ضبطا مستقرا كان إلهاما أو وحيا صالحا أو
حلما لا يحتاج إلى تأويل أو تعبير وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته
وتواليه احتاج إلى أحدهما وذلك يختلف بحسب الأشخاص والأوقات
والعادات الوحي إلى تأويل والحلم إلى تعبير ومن الأمور الخارقة
للعادة أن يفعل الإنسان ما لا يفي به قوة أمثاله مثل أن يمنع الماء
عن جريانه أو يتفجر عن خلال أصابعه وبنانه وذلك بأن يتسلط المدبع
على مادة الكائنات فيتصرف من نفسه فيها كما يتصرف في أجزاء بدنه
وذلك لأن الناطقة ليست بمنطبعة في البدن بل جوهر مجرد عن
المادة فإنه بذاتها تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف فليس
ببعيد أن يكون لبعض النفوس ملكة يتجاوز تأثيرها عن بدنه
إلى سائر الأجسام فيكون تلك النفس لفرط قوتها كأنها نفس
مدبرة لأكثر أجسام العالم وكما تؤثر في بدنها بكيفية مزاجية مباينة
للذات لها كذلك تؤثر أيضا في أجسام العالم بأن يحدث عنها
في تلك الأجسام كيفيات هي مبادي تلك الأفعال سيما تناسب

يختلف صح
النفس صح

واجب الخاص ويشارك في طبيعته فيستقل فيه ما يشاهد اعلى
راي الحكماء وأما على راينا فالله تعالى قادر على كل الممكنات يخص
من يشاء من عباده بالوحي واظهار المعجزة وارسال الملك اليه وانزال
الكتب عليه قال البحث الثالث في نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم
اقول البحث الثالث في نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم محمد رسول
الله خلافا لليهود والنصارى والمجوس وجماعة من الدهرية
لنا وجوه الاول انه صلى الله عليه وسلم ادعى النبوة واظهر
المعجزة وكل من كان كذلك كان نبيا اما انه ادعى النبوة
للتواتر واما انه اظهر المعجزة فلثلاثة اوجه احدها انه اتى
بالقران والقران معجز اما انه اتى بالقران ولم يات به غيره فبا
للتواتر واما ان القران معجز فلانه تحدى به ولم يعارض فانه
تحدى بمعارضته بلغاء العرب وفصحاءهم قال تعالى وان كنتم في
ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم
من دون الله وامتنعوا من معارضته مع توافر دواعيهم على
معارضته اظهارا لفصاحتهم وبلاغتهم واذلالا له عليه السلام و
امتناعهم مع توفر الدواعي يدل على انهم عجزوا عن المعارضة
وذلك يدل على ان القران معجز وثانيها انه اخبر عن المغيبات
والاخبار عن المغيبات معجز اما انه اخبر عن المغيبات فلقوله
تعالى الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون
فكان قد وقع مطابقا لما اخبر وقوله تعالى ان الذي فرض عليك
القران لرادك الى معاد والمخاطب هو النبي والمراد بمعاد مكة
فان معاد الرجل بلدته لانه يطوف في البلاد ثم يعود اليها
وقوله تعالى ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم
او يسلمون وقد وقع ذلك لان المراد بقوم اولي باس شديد
عند بعض بنو حنيفة وقد دعى ابو بكر رضي الله عنه المخلفين

من الاعراب الى بني حنيفة تقاتلونهم او يسلمون وعن بعض
هم اهل فارس وقد دعى عمر رضي الله عنه المخلفين من الاعراب
الى فارس تقاتلونهم او يسلمون وقوله تعالى وعد الله الذين
امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف
الذين من قبلهم اي ليورثنهم ارض الكفار من العرب والعجم
كما استخلف من قبلهم اي بني اسرائيل لما اهلك الجبابرة بمصر
واورثهم ارضهم وديارهم واموالهم وقد وقع مطابقا لما اخبر
والمراد من الذين امنوا الصحابة بدليل قوله تعالى منكم وبدليل
قوله وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا وهم كانوا خائفين في صدر
الاسلام وقد انجز الله وعده لهم وقوله صلى الله عليه وسلم
الخلافة ثلاثون سنة وكان خلافة الراشدين ابي بكر و
عمر وعثمان وعلي والحسن رضي الله عنهم ثلاثون سنة
وقوله اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وقوله صلى الله
عليه وسلم لعمار بن ياسر رضي الله عنه تقتلك الفئة الباغية
وقد قتل يوم صفين الفئة الباغية يعني معاوية ومن معه
وقوله صلى الله عليه وسلم للعباس رضي الله عنه حين اسر
في اسارى بدر وطلب النبي عليه فدا نفسه وابن اخيه عقيل
بن ابي طالب وعجزه العباس بنفسه عن الفداء اين المال الذي
وضعت بمكة عند ام الفضل وليس معكما احد وقلت
ان اصبت فلعبد الله كذا وللفضل كذا فقال العباس ما علم
احد غيري والذي بعثك بالحق انك لرسول الله واسلم هو و
عقيل وكاخباره صلى الله عليه وسلم عن موت النجاشي
روى ابو هريرة رضي الله عنه انه صلعم   الناس بموت
النجاشي يوم وقال لاصحابه صلوا على اخيكم النجاشي وخرج
بهم الى المصلى وكبر بهم اربع تكبيرات ثم بان بعد الاخبار.

مدة

انه مات في ذلك اليوم واخباره صلى الله عليه وسلم عما يحدث
من الفتن والعلامات اي اشراط الساعة كنايته ببغداد
روى ابو بكر رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال ينزل ناس من امتي بغائط يسمونه البصرة عند نهر يقال
له دجلة يكون عليه جسر يكثر اهلها ويكون من امصار المسلمين
فاذا كان اخر الزمان جاء بنو قنطورا عراض الوجوه صغار
الاعين حتى نزلوا على شط النهر فيتفرق اهلها ثلث
فرق فرقة ياخذون اذناب البقرة البرية وهلكوا وفرقة
ياخذون لانفسهم وكفروا وفرقة يجعلون ذراريهم وراء ظهورهم
ويقاتلونهم وهم شهداء وكان كما اخبر فان المراد بذلك
المصر هو بغداد وقد اغاره بنو قنطورا اعني الترك وقد
تفرق اهل بغداد في تلك الغارة ثلاث فرق كما ذكره النبي
صلى الله عليه وسلم وكاخباره صلى الله عليه وسلم عن نار تظهر
وهي مدينة بالشام حماها الله تعالى عن الافات فان النبي صلى الله عليه وسلم
قال لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من ارض الحجاز تضيء اعناق
الابل ببصرى وكان كما اخبر فانه نقل عن الثقات ان نارا خرجت
من ارض الحجاز سنة اربع وخمسين وستمائة وقد اصاب ضياؤها
بحيث ان من ببصرى هذه اخبار عن المغيبات في الامور
المستقبلة واما الاخبار عن الغيبات في الامور الماضية
فما كان من اقاصيص الاولين من غير مطالعة كتب ولا رجوع
الى اهل التواريخ بحيث لم يتمكن احد من التخطئة وبالتهابلوغه
صلى الله عليه وسلم هذا المبلغ العظيم من الحكمة النظرية كمعرفة
الله وصفاته واسمائه واحكامه بل جميع العلوم العقلية
والنقلية ومن الحكمة العملية كعلم الاخلاق وتدبير المنزل
وسياسات المدن بعينه من غير تعلم وممارسة فانه صلى الله
عليه وسلم

ما كان من قبيلة اهل العلم وكان من بلد لم يكن فيها احد من
اهل العلم وما سافر سفرا الى بلد اهل العلم فانه سافر مرتين
الى الشام مدة يسيرة علم كل احد من اعدائه انه لم يتفق له
فيهما يخالطه مع اهل العلم وهذا من اجل الامور الخارقة
للعادة ونقل عنه معجزات اخر كانشقاق القمر روى انس
رضي الله عنه ان اهل مكة سألوا رسول الله صلى الله عليه
ان يريهم آية فاراهم القمر شقتين حتى راوا الجبل بينهما و
تسليم الحجر عليه روى جابر بن سمرة انه صلى الله عليه وسلم
قال اني لاعرف حجرا بمكة كان يسلم علي قبل ان ابعث
وكنبوع الماء من بين اصابعه قال جابر عطش الناس يوم
الحديبية ورسول الله صلى الله عليه وسلم بين يديه ركوة
يتوضأ منها ثم اقبل الناس نحوه قالوا ليس عندنا ماء
نتوضأ به ونشرب الا في الركوة فوضع صلى الله عليه وسلم
يده في الركوة فجعل الماء يفور من بين اصابعه كماء العيون
فشربنا وتوضأنا فقيل لجابر كم كنتم قال لو كنا مائة الف
لكفانا كنا خمس عشرة مائة وكحنين الجذع قال جابر
كان النبي صلى الله عليه وسلم صاحب النخلة التي كان
يخطب عندها حتى كادت ان تنشق فنزل النبي صلى الله
عليه وسلم فاخذها يضمها اليه فجعلت تئن انين الصبي الذي
يسكت حتى استقرت وكشكاية الناقة من كثرة العمل وقلة
العلف قال يعلى بن مرة الثقفي ثلاثة اشياء رايتها من رسول
الله صلى الله عليه وسلم بينا نحن نسير معه اذ مررنا ببعير يسنى
عليه فلما راه البعير جرجر فوضع جرانه فوقف النبي صلى الله
عليه فقال اين صاحب هذا البعير فجاءه فقال له بعنيه فقال
نهبه لك يا رسول الله فانه لاهل بيت ما لهم معيشة غيره قال

اما اذا كرب منذا من امره فانه شكى كثرة العمل وقلة العلف فاحسنوا اليه حرحر البعير اى صوت وجرايره البعير مقدم عنقه وكشهادة الشاة المسمومة روى عن جابر ان يهودية من اهل خيبر سمت شاة مصلية ثم اهدتها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم واخذ رسول الله عليه الذراع ياكل منها و اكل رهط من اصحابه معه فقال رسول الله صلى الله عليه ارفعوا ايديكم وارسل الى اليهودية فدعاها فقال سممت هذه الشاة فقالت من اخبرك قال اخبرتني هذه فى يدى يعنى الذراع قالت نعم قلت ان كان نبيا فلن يضره وان كان غير نبى استرحنا منه فعفى عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يعاقبها الى غير ذلك من المعجزات المذكورة فى كتب دلائل النبوة وان لم يتواتر كل واحد منها فالقدر المشترك بينها متواتر لان مجموع الرواة يفيد احد التواتر والقدر المشترك متحقق فى رواية المجموع فيكون متواترا واما قلنا ان كل من ادعى النبوة واظهر المعجزة يكون نبيا لان الرجل اذا قام فى محفل عظيم وقال انى رسول هذا الملك اليكم وطالبوه بالحجة فقال الرجل يا ايها الملك ان كنت صادقا فى دعواى فخالف عادتك وقم من مقامك ففعل الملك اى قام الملك من مقامه علم الحاضرون بالضرورة صدق الرجل فى دعواه فكذا ههنا الثانى من الوجوه الدالة على جميع سيرته وصفاته المتواترة كملازمة الصدق فانه لم يكذب قط فيما يتعلق بالدنيا ولا فيما يتعلق بالدين و لهذا لم يمكن اعداؤه من نسبة الكذب اليه فى شىء من الاشياء و كالاعراض من متاع الدنيا مدة عمره مع القدرة عليه شاهده عرض قريش المال والرياسة ونكاح من رغب ليترك دعواه عليه واعراضه عنه وكسخاوته صلى الله عليه وسلم فى الغاية

حتى عاتبه الله تعالى ولا تبسطها كل البسط وكشجاعته صلى الله عليه وسلم الى حد لم يفر قط من احد وان عظم الرعب مثل يوم احد ويوم حنين وهذا اذا اشتد الباس اتقى به الناس وكالفصاحة التى ابكمت مصاقع الخطباء واقحمت العرب العرباء وخطب مصقع ان بليغ وكالاصرار على الدعوة مع ما يرى من المتاعب والمشاق قال صلى الله عليه وسلم ما اوذى نبى مثل ما اوذيت بصبر عليه من غير قصور فى العزم كما صبر اولوا العزم وكالترفع على الاغنياء والتواضع مع الفقراء لا تكون الا للانبياء فان كل واحد وان فرضنا انه لا يدل على النبوة لكن مجموعها مما يعلم قطعا انه لا يحصل الا للنبى وهذه طريقة اختارها الجاحظ وارتضاها الغزالى فى كتاب المنقذ الثالث من الوجوه الدالة اخبار الانبياء المتقدمين فى كتبهم عن نبوته صلى الله عليه وسلم فهذه مجامع ادلة نبوته صلى الله عليه وسلم والاستقصاء فيها مذكور فى المطولات او كتب دلائل النبوة قال

وقالت البراهمة اقول قالت البراهمة كل ما احسنه العقل اى كل ما علم حسنه بالعقل فهو مقبول سواء ورد به الرسول او لم يرد لما تقرر فى العقل ان كل ما ينتفع به الانسان وكان خاليا عن امارة الضرر كان الانتفاع به حسنا وما قبحه العقل اى علم قبحه بالعقل فمردود سواء ورد به الرسول او لم يرد وما يتوقف العقل فيه اى لم يعلم العقل حسنه وقبحه فمستحسن عند الحاجة الى الانتفاع به مستقبح عند الاستغناء كما تقرر فى العقول ان ما يحتاج الانسان اليه ولم يظهر قبحه حسن وان ما يستغنى الانسان عنه ولم يظهر حسنه قبيح لانه اقدام على ما يحتمل الضرر من غير

حاجة اصلا فاذا في العقل مندوحة عن الشي تعالى وفي في
هذا الامر مندوحة اي سعة ويقال ان في المعاريض لمندوحة
عن الكذب والجواب عنه انه مبني على الحسن والقبح العقليين
وقد سبق بطلانه ثم ذكر المصنف فوائد البعث على التفصيل
فقال للبعثة الرسل فوائد لا تحصى منها ان تقرر الحجة بان تؤكد فيما
دل عليه العقل بالاستقلال لينقطع عذر المكلف من كل الوجوه
واليه اشار بقوله لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ولو
انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا
رسولا فنتبع اياتك من قبل ان نذل ونخزى فمعنى انه تعالى
بعث الرسل لقطع الحجة وفي تلك الحجة وجوه ثلاثة احدها ان
يقولوا ان الله تعالى اوجب علينا العبادة فقد كان يجب ان يبين
لنا العبادة التي يريدها منا انها ما هي وكم هي وكيف وان وجب
اصل الطاعة في العقل لكن كيفيتها غير معلومة لنا فبعث الله
الرسل لينقطع هذا العذر فانهم اوضحوا الشرائع المفصلة
وازالت اعذارهم وثانيها ان يقولوا انك ركبتنا من لبس سهو
وغفلة وسلطت علينا الهوى والشهوات فهلا امددتنا
الهاما من اذا سهونا منبها واذا ملنا الى الهوى منعنا ولكنك
تركتنا مع نفوسنا واهوائنا فكان ذلك اعذارنا على
تلك القبائح وثالثها ان يقولوا هب انا علمنا حسن
الايمان وقبح الكفران ولكن لم نعلم بعقولنا ان من فعل القبيح
عذب خالدا مخلدا ولا سيما نعلم ان لنا في الفعل القبيح لذة و
ليس لك فيه مضرة ولم نعلم ان من آمن وعمل صالحا استحق
الثواب لا سيما وكنا قد علمنا انه لا منفعة لك في شيء فلا جرم لم يكن
مجرد العلم بالحسن والقبح داعيا ولا رادعا اما بعد البعث
اندفعت هذه الاعذار ومن فوائد البعثة ان يميط اي يزيل

الشبهة التي يصعب على العقل دفعها ومنها ان يرشد الى
ما يتوقف العقل فيه ولا يدل عليه باستقلال كبعث الاموات
واحوال الجنة والنار وسائر السمعيات كالسمع والبصر و
الكلام الموقوف على السمع ومنها ان يبين حسن ما يتوقف
فيه العقل ولم يستقل بمعرفته وقبحه كالنظر الى وجه العجوزة
الشوهاء والى وجه الامة الحسناء فان العقل يتوقف في
حسنه وقبحه ومنها ان يفعل ما حسنه العقل اجمالا بان
يبين ماهية العبادة وكميتها وكيفيتها ومنها ان يبين وظائف
الطاعات من العبادات المذكورة للمعبود المكررة لاستحفاظ
التذكر في الاوقات المتتالية كالصلوة ومنها ان يشرع قواعد
العدل المقيم لحفظ النوع فان الانسان مدني بالطبع مطبه
للتشارع المفضي الى التقابل فلا بد من عدل يعم لحياة النوع
بحفظ شرع كما ذكر في بيان الاحتياج الى النبي على طريقة
الحكماء ومنها ان يعلم الصناعات الضرورية النافعة المكملة
لامر المعاش قال الله تعالى في داود عليه وعلمناه صنعة لبوس
وقال تعالى لنوح عليه واصنع الفلك باعيننا ولا شك ان
الحاجة الى الغزل والنسج والخياطة والبناء وما يجري مجراها
اشد من الحاجة الى الدرع وتوقفها الى استخراجهم اعظم
توجب بعث الانبياء لتعليمها ومنها ان يعلم منافع الادوية
التي خلقها الله تعالى في الارض لنا فان التجربة لا تفي او تفيها
الا بعد تطاول الازمنة ومع ذلك فيه خطر على الاكثر وفي البعثة
فائدة معرفة طبائعها ومنافعها من غير تعب ولا خطر ولذلك
يعلم خواص الكواكب فان المنجمين عرفوا طبائع درجات
الفلك ولا يمكن الوقوف عليها بالتجربة لان التجربة يعتبر فيها
التكرار والاعمار البشرية كيف تفي بادوار الكواكب الثابتة

وايضا العقول متفاوتة والكامل منها نادر والاسرار الالهية عزيزة
جدا فلا بد من معلم يعلمهم ويرشدهم فلا بد من بعثة الانبياء
وانزال الكتب عليهم ايضا لا يكمل مستعد الى كماله الممكن له بحسب
شخصه على وجه يناسب عقولهم قال قالت اليهود
اقول قالت اليهود لو كان محمد صلى الله عليه وسلم نبيا
لكان كل ما اخبر به صدقا واللازم باطل فانه اخبر ان شريعة موسى
منسوخة وهذا الخبر ليس بصدق وذلك لانه تعالى لما شرع
شريعة موسى عليه فلا يخلو اما ان يكون قد بين فيها انها ستنسخ
لزم ان يتواتر ويشتهر كاصل دينه وذلك لانه كان من الامور
العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقلها موجبا ان ينقل متواترا
والنقل المتواتر لا يجوز الاطباق على اخفائه وكان يلزم
ان يكون العلم بانتهاء شرع موسى عليه السلام عند مبعث
عيسى عليه السلام وانتهاء شرع عيسى عليه عند مبعث محمد
صلى الله عليه وسلم معلوما للناس بالضرورة وان يكون
المنكر له منكرا للمتواتر وان يكون ذلك من اقوى الدلائل لعيسى
ومحمد صلى الله عليهما من الله على دعواهما فلما لم يكن الامر كذلك
علمنا فساد هذا القسم وان لم يكن قد بين انه سينسخ فان
كان قد بين في شرع موسى ما يدل على دوامه وانها باقية الى
يوم القيامة امتنع نسخه لانه تعالى ان شرع موسى ثابت ابدا
فلو لم يبق ثابتا كان ذلك كذبا والكذب على الله محال ولانه لو
جاز ان ينص على التأبيد مع ان التأبيد لا يحصل ارتفع
الامان عن كلامه ووعده ووعيده وهذا باطل بالاتفاق ق
ولانه لو جاز ان يخبر الله تعالى عن شرع موسى انه ثابت ابدا
ثم انه لا يبقى ابدا فلم لا يجوز ان ينص على ان شرع محمد ثابت
ابدا مع انه لا يكون ثابتا ابدا فيلزمكم جواز نسخ شرعكم وان

لم يكن فيها ما يدل على دوام شرع موسى بل بين في شرع موسى
انه ثابت ولم يبين الدوام ولا التوقيت لم يتكرر شرع موسى
ولم يثبت الا مرة واحدة لما ثبت في اصول الفقه ان الامر
الذي لم يتقيد بالدوام ولا التوقيت لا يقتضي الا الوجوب
مرة واحدة لكن معلوم ان شرع موسى عليه السلام لم يكن
كذلك فان التكاليف كانت متوجهة بشرع موسى على الناس
الى زمان عيسى بالاتفاق ومتى ظهر فساد القسم الاول و
الثالث تعين صحة الثاني ويلزم امتناع النسخ اجاب المص
بان الله تعالى قد بين في شرع موسى انه سينسخه بيانا اجماليا
ولم يبين مقدار الوقت ولم يتواتر لعدم توفر الدواعي على
نقله كما تتوفر الدواعي على نقل اصل دينه فان تواتر الدواعي
على نقل الاصل اتم من توفرها على نقل كيفيته او كان قد
بين في شرع موسى ما يدل على دوامه ظاهرا لا قطعا ولا امتناع
في نسخ ما دل الدليل على دوامه ظاهرا قال الرابع في عصمة
الانبياء عليهم السلام اقول البحث الرابع في عصمة الانبياء
عليهم السلام اتفق الجمهور على عصمة الانبياء من الكفر والمعاصي
بعد الوحي والفضلية من الخوارج جوزوا على الانبياء المعاصي
واعتقدوا ان كل معصية كفر فجوزوا على الانبياء الكفر ومن
الناس من لم يجوز الكفر على الانبياء لكنه جوز اظهار الكفر
تقية بل اوجبوه لان اظهار الاسلام اذا كان مفضيا الى القتل
كان القاء للنفس في التهلكة والقاء النفس في التهلكة حرام
لقوله تعالى لا تلقوا بايديكم الى التهلكة واذا كان اظهار الاسلام
حراما كان اظهار الكفر واجبا ومنع بانه لو جاز الكفر تقية
لكان اولى الاوقات به وقت ظهور الدعوة لان الناس في ذلك
الوقت بالكلية منكرون له وكان لا يجوز اظهار الدعوة لاحد

من الانبياء فيؤدي الى اخفاء الدين بالكلية والحشوية يجوزوا
الكفر ولا اظهاره وجوزوا الاقدام على الكبائر وقوم منعوا
ان يتعمد الانبياء الكبيرة وجوزوا تعمد الصغائر واصحابنا منعوا
الكبائر مطلقا سواء كان عمدا او سهوا وجوزوا الصغائر
سهوا لا عمدا لنا انه لو صدر عنهم كفرا وذنب لوجب على
الامة اتباعهم لقوله تعالى اتبعوه فيفضي الى الجمع بين الوجوب
والحرمة وانه لو صدر عن الانبياء كفرا وذنب لكانوا
معذبين باشد العذاب بيان الملازمة ان درجات الانبياء
في غاية الشرف وكل من كان كذلك كان صدور الذنب عنه
افحش وكان عذابه اشد كما اوعد نساء النبي بقوله يا نساء
النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب
وزاد في حدود الاحرار بحد العبد نصف حد الحر وانه
لو صدر عنهم كفرا وذنب لكانوا من حزب الشيطان
لانهم ح يفعلون ما اراده الشيطان واللازم باطل فان من
كان حزب الشيطان فهم الخاسرون لقوله تعالى الا ان
حزب الشيطان هم الخاسرون وباطل بالاجماع ان يكون
الانبياء من حزب الشيطان وانه لو صدر من الانبياء كفرا و
ذنب لم يقبل شهادتهم لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ
فتبينوا واللازم باطل والا لكان اولى حالا من العدول
وهو باطل بالاتفاق وانه لو صدر منهم كفرا وذنب لاستوجبوا
الذم والايذاء لان الكفر والذنب منكر وانكار المنكر
واجب وانكار المنكر النبي يوجب ذمه وايذاءه وايذاء
النبي حرام لقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله
لعنهم الله في الدنيا والاخرة وانه لو صدر منهم كفرا وذنب
لا نعزلوا عن النبوة لان الذنب ظالم والظالم لا ينال عهد

النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين لا يقال اراد
بالعهد عهد الامامة لا النبوة يدل على ذلك صدر الآية
حيث خاطب ابراهيم بقوله اني جاعلك للناس اماما قال
ومن ذريتي لانا نقول عهد الامامة في الاية هو عهد النبوة
لان الله تعالى جعل ابراهيم نبيا واراد بقوله اني جاعلك
للناس اماما اي جاعلك للناس نبيا ولئن سلم انه اراد بالامة
غير النبوة فعهد النبوة اولى بذلك اي بان لا ينال الظالم
واما القائلون بجواز صدور الذنب عن الانبياء فقد عارضوا
الدلائل الدالة على عدم جواز صدور الذنب عن الانبياء
بوجوه منها قوله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم عفا الله عنك
لم اذنت لهم وقوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك و
ما تأخر فان الايتين تدلان على جواز صدور الذنب من النبي
صلى الله عليه وسلم اما الاية الاولى فلان العفو دال على
تحقق الذنب واما الاية الثانية فلان المغفرة بعد تحقق
الذنب صريح في صدور الذنب اجاب المصنف بان نحو
هذا محمول على ترك الاولى جمعا بين الدليلين لا يقال لو كان
ترك الاول موجبا للعفو والغفران لكان جميع العبادة الصادرة
من النبي في محل العفو والمغفرة لانه لا عبادة الا وفوقها
عبادة لانا نقول لا محذور في ان يكون جميع العبادات
في محل العفو والمغفرة ولئن سلم انه لا يجوز ان يكون جميع
العبادات في محل العفو والمغفرة فالعفو والمغفرة
انما يكون اذا لزم من ترك الاولى فوات مصلحة او حصول
مفسدة ومنها واقعة ادم فان قوله تعالى وعصى ادم ربه
فغوى يدل صريحا انه صدر منه المعصية وادم نبي بالاتفاق
اجاب المصنف بان واقعة ادم قبل نبوته اذ لم يكن لادم

ثم امة ولا يوجد نبي الا اذا كان له امة لقوله تعالى ثم اجتباه
ربه فتاب عليه وهدى اي جعله نبيا ومنهم من اعتذر عن
قصة ادم بان قوله وعصى ادم ربه اراد به وعصى اولاد
ادم كما في قوله واسئل القرية والذي يؤكد هذا قوله تعالى
في قصة ادم وحواء فلما اتاهما صالحا جعلا له شركاء فيما
اتاهما وبالاتفاق لم يشرك ادم ولا حواء وانما اشرك اولادهما
ومنهم من قال كان ذلك بعد الرسالة ثم زعم الاصم انه كان على
سبيل النسيان لقوله تعالى ولقد عهدنا الى ادم من قبل فنسي
واعترض عليه بان ابليس ذكر ادم وقت الوسوسة امر
النهي فقال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين
ومع هذا التذكر يمتنع النسيان وقد اجيب عنه بانه يجوز ان
يكون وقت التذكر غير وقت النسيان والا فلا وجه لقوله
تعالى فنسي وايضا عاتبه الله تعالى على ذلك في قوله الم انهكما
عن تلكما الشجرة وادم وحواء اعترفا بالذلة وقالا ربنا ظلمنا
انفسنا فقبل الله توبتهما فقال فتاب عليه وكل ذلك ينافي
النسيان ومنهم من سلم ان ادم كان متذكرا للنهي لكنه اقدم
على التناول بالتاويل وهو من وجوه احدها زعم النظام
ان ادم فهم من قوله تعالى لا تقربا هذه الشجرة وكان المراد
النوع وكلمة هذا كما تكون اشارة الى الشخص وقد تكون اشارة
الى النوع لقوله صلى الله عليه وسلم هذا لا يقبل الله الصلوة
الا به وزعم اخرون ان النهي وان كان ظاهرا في التحريم
لكنه ليس نصا فيه وصرفه عن الظاهر لدليل عنده وبالجملة
اذا تعارضت الدلايل فلا خلاص الا بالتاويل او التوقف
ومنها قول ابراهيم هذا ربي فانه كفر وقد صدر عن ابراهيم
وهو نبي بالاتفاق اجاب بان قول ابراهيم هذا ربي على سبيل

واقال لكما ان
الشيطان لكما عدو
مبين

الفرض فان من اراد ابطال قول يفرضه اولا ثم يبطله ومنها
قول ابراهيم فان هذا القول على سبيل الاستهزاء بالكفار كما
لو قلت لصاحبك وهو امي وتعتقد انه قادر على الكتابة انت
كتبت هذا على سبيل الاستهزاء وثانيهما ان اسناد الفعل الى
الكبير اسناد للفعل الى السبب لان تعظيم الكفار للصنم حمل
ابراهيم على ان جعله جذاذا ومنها نظر ابراهيم في النجوم ليعلم
حاله من تاثير النجوم لقوله تعالى فنظر نظرة في النجوم فقال
اني سقيم والنظر في النجوم من هذا الوجه حرام وقوله اني
سقيم كذب لانه لم يكن سقيما والكذب ذنب اجاب بان
نظر ابراهيم في النجوم ليس ليعرف حاله من تاثير النجوم بل نظره
في النجوم كان للاستدلال والتعرف على صنعه تعالى والنظر
من هذا الوجه طاعة لقوله تعالى ويتفكرون في خلق السموات
والارض وبان قوله اني سقيم يجوز ان يكون اخبارا عن سقم
حالي او عن سقم يتوقع في الاستقبال فلا كذب ومنها اخفاء
يوسف حريته عند بيعه فكانه كتمان للحق وكتمان الحق ذنب
اجاب عنه انما اخفى يوسف حريته لاستعاره بالقتل ان اظهر
حريته وكان قتل بنوبته ومنها هم يوسف بالزنا لقوله تعالى
وهم بها والهم بالزنا ذنب اجاب بان هم يوسف جبلي لان
ميل الرجل الى المراة جبلي ليس بنقص في حق الرجال بل
صفة محمودة غير اختيارية ومنها جعل يوسف سقايته
في رحل اخيه ليتهمه بالسرقة وذلك خيانة والخيانة ذنب اجاب
بان ذلك لموافقة اخيه ليقيم عنده فلا يكون خيانة ولا يكون
ذنبا ومنها ما صدر من اخوة يوسف من القائه في غيابة
الجب وايذاء ابيهم وكذبهم بان الذئب قد اكل يوسف وكل هذه
ذنب اجاب بانا لا نسلم ان اخوة يوسف انبياء وان سلم انهم

انبياء منهم لم يكن حال نبوتهم ومنها قصة داود لو الطمع في
ازواجة اخيه اوريا كما قال الله تعالى على لسان الملائكة ان
هذا اخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة فقال اكفلنيها
وعزني في الخطاب وكل ذلك ذنب اجاب بان قصة داود
لم يثبت صحتها على ما ذكره والاية لم يدل على ما ذكره بل يحتمل
غيره هذا حال عصمة الانبياء بعد الوحي اما قبل الوحي فالاكثرون
منعوا جواز الكفر واسناد الكذب والاصرار على الذنب لئلا
يزول عن النبي الثقة بالكلية وجوزوا صدور العصمة
منه على سبيل الندور كقصة اخوة يوسف والروافض اوجبوا
عصمة الانبياء عن الكذب والمعاصي مطلقا كبيرة او صغيرة
عمدا او سهوا قبل البعثة او بعده قال تنبيه العصمة
اقول لما بين عصمة الانبياء ذكر تنبيها في معنى عصمة الانبياء
وهي ملكة نفسانية يمنع صاحبها من الفجور ويتوقف على العلم
بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات اعلم ان الهيئة النفسانية
ان لم يكن راسخة سميت حالا وان كانت راسخة سميت ملكة
والهيئة النفسانية التي يمنع صاحبها عن الفجور الذي هو ارتكاب
المعاصي واجتناب الطاعات انما يصير ملكة بان يعلم صاحبها
مثالب المعاصي اي معايبها ومناقب الطاعات لان الهيئة
المانعة من الفجور اذا تحققت في النفس وعلم صاحبها ما
يترتب على المعاصي من المفاسد وعلى الطاعات من المنافع
يصير راسخة لانه اذا علم مثالب المعاصي ومناقب الطاعات
يرغب في الطاعات ويرغب عن المعاصي فيطيع ولا يعصي
فيصير هذه الهيئة راسخة وتتاكد هذه الملكة في الانبياء بتتابع
الوحي عليهم بذكر ذلك العلم والاعتراض على ما يصدر عنهم
سهوا او النسيان على ترك الاولى فانه متى صدر عنهم شيء سهوا

ويتركوا ما هو اولى لم يترك مهملا بل يعاقب وينبه عليه ويضيق
الامر فيه عليهم فتتاكد تلك الملكة وقيل العصمة كون الشخص بحيث
يمتنع عنه الذنب لخاصية في نفسه او بدنه وتمنع ذلك بالعقل
والنقل اما العقل فلانه لو كان كذلك لما استحق صاحبها المدح
على عصمته ولامتنع تكليفه ويبطل الامر والنهي والثواب و
العقاب واما النقل فلقوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم يوحى
الي وقوله تعالى ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا
فان الاية الاولى يدل على ان النبي [illegible] على عدم الركون
والا لكن اليهم فيكون الركون اليهم الذي هو ذنب غير ممتنع منه
قال الخامس في تفضيل الانبياء اقول المبحث الخامس
في تفضيل الانبياء على الملائكة ذهب الى تفضيل الانبياء على
الملائكة اكثر اصحابنا والشيعة خلافا للحكماء والمعتزلة والقاضي
ابي بكر الباقلاني وابي عبد الله الحليمي من اصحابنا في الملائكة العلوية
فانهم ذهبوا الى ان الملائكة العلوية افضل من الانبياء دون
الملائكة السفلية احتج الاولون على تفضيل الانبياء على الملائكة
مطلقا بوجوه اربعة الاول انه امر الملائكة بسجود ادم لقوله
تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم ولا شك ان السجود المامور به
سجود خدمة لا سجود عبادة فلو لم يكن ادم افضل من الملائكة
لما امرهم تعالى بالسجود له لان الله تعالى حكيم والحكيم لا يامر الافضل
بخدمة المفضول الثاني ان ادم اعلم من الملائكة لانه عليه السلام يعلم
الاسماء كلها والملائكة لا يعلمونها لقوله تعالى وعلم ادم الاسماء
كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم
صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم
فكان ادم افضل من الملائكة لقوله تعالى هل يستوي الذين
يعلمون والذين لا يعلمون الثالث ان طاعة البشر اشق

من طاعة الملك لان طاعة البشر مع الموانع من الشهوة والغضب
والوسوسة والصوارف الداخلة والخارجة ولان تكاليف
البشر تكاليف مستنبطة بالاجتهاد وطاعة الملك ذاتية جبلية ليس
لها موانع وصوارف منصوصة عليها مستنبطة بالاجتهاد و
اذا كان طاعة البشر اشق تكون افضل لقوله صلى الله عليه وسلم
افضل العبادات احمزها اى اشقها الرابع قوله تعالى ان الله
اصطفى ادم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين ترك
العمل به فيمن لم يكن نبيا من الاولين فيبقى معمولا به في حق الانبياء
فيكون الانبياء افضل العالمين والملائكة من العالمين فيكون
الانبياء افضل من الملائكة واحتج الاخرون اى القائلون بان
الملائكة العلوية افضل من الانبياء ايضا بوجوه ست الاول
قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبد الله ولا الملائكة
المقربون وهذا السياق يقتضي تفضيل الملائكة المقربين على
عيسى لان البلاغة تقتضي الترقي من الادنى الى الاعلى وفيه
نظر فان النصارى لما عاينوا ولادة عيسى بغير اب اعتقدوا
انه ابن الله وليس بعبد الله تعالى استبعادا لان يكون العبد
يولد بغير اب فقال تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا
لله بسبب انه خلقه الله تعالى بغير اب ولا الملائكة المقربون
الذين خلقهم الله تعالى بلا واسطة اب وام ومعلوم ان الترقي
من الادنى الى الاعلى من هذا الوجه لا يلزم ان يكون الاعلى من
هذا الوجه افضل الثاني اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء
عليهم السلام يدل على ان الملائكة افضل من الانبياء وفيه نظر
فان تقديم الذكر لا يدل على افضليتهم لجواز ان يكون تقديمهم
في الذكر باعتبار تقدمهم في الوجود الثالث قوله تعالى لا يستكبرون
عن عبادته استدل بعدم استكبار الملائكة عن عبادة الله

تعالى على ان البشر ينبغي ان لا يستكبر ولا يأنف ذلك مالم يثبت
تفضيلهم وفيه نظر فان غايته ان يكون الملائكة افضل من البشر
الذي يستكبر عن عبادته ولا يلزم ان يكون افضل من الانبياء
الذين لا يستكبرون عن عبادته الرابع قوله تعالى ولا اقول
لكم اني ملك وقوله تعالى الا ان تكونا ملكين اى الا كراهة ان
تكونا ملكين سياق الاية الاولى يدل على ان الملك افضل
من النبي وسياق الاية الثانية يدل على ان الملك افضل من
ادم وحواء وفيه نظر فان الاية الاولى لا تدل على ان الملك
افضل بل يدل على ان الملك لا يتبع الوحي والنبي يتبع الوحي
بدليل قوله تعالى ان اتبع الا ما يوحى الي وهذا لا يدل على ان
الملك افضل والاية الثانية يدل على تفضيل الملك على ادم وقت
مخاطبة ابليس ولم يدل على تفضيله عليه بعد الاجتباء الخامس
الملك معلم النبي والمرسلون اليه ولا شك ان المعلم افضل من
المتعلم والمرسول افضل من المرسل كما ان النبي افضل من الامة
المرسل اليهم وفيه نظر فان المعلم افضل من المتعلم فيما يعلمه لا في
غيره ولا في ما تعلمه دائما بل قبل تعلمه والقياس على النبي بالنسبة
الى امته ليس بصواب لظهور الفرق فان السلطان اذا ارسل
شخصا الى جمع كثير ليكون حاكما عليهم يكون ذلك الشخص
افضل من ذلك الجمع اما اذا ارسل واحدا الى ذلك الشخص الحاكم
ليبلغ رسالة لا يلزم ان يكون ذلك الواحد افضل من ذلك الشخص
الحاكم السادس الملائكة ارواح مبراة عن الرذائل والافات
النظرية والعملية مطهرة عن الشهوة والغضب الذين هما
منشأ الاخلاق الذميمة مطلعة على اسرار الغيب قوية على الافعال
العجيبة من تصرف الزلازل القوية سابقة الى الخيرات مواظبة
على محاسن الاعمال لقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون

لا يفترون يعني لا يغفلون

ما يامرون وقوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون قال
السادس في الكرامات اقول المبحث السادس في الكرامات
جائزة عندنا وعند ابي الحسين البصري من المعتزلة وانكرها
سائر المعتزلة والاشاعرة وابو اسحق منا ان الكرامات لو لم تكن
جائزة لما وقعت فان الوقوع يقتضي الجواز واللازم باطل
لقصة آصف فانه احضر عرش بلقيس قبل ان يرتد الطرف
لقوله تعالى قال الذي عنده علم من الكتاب انا آتيك به قبل ان
يرتد اليك طرفك فلما رآه مستقرا عنده قال هذا من فضل ربي
وهذا الاحضار من الامور الخارقة للعادة وآصف لم يكن نبيا
و قصة مريم وحضور الرزق عندها قال الله تعالى كلما دخل عليها
زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت
هو من عند الله ان الله يرزق من يشاء بغير حساب و قصة اصحاب
الكهف ولبثهم فيه ثلثمائة سنين وازدادوا تسعا قال الله تعالى
اذ اوى الفتية الى الكهف فقالوا ربنا آتنا من لدنك رحمة وهئ
لنا من امرنا رشدا فضربنا على آذانهم في الكهف سنين عددا
وقوله تعالى ولبثوا في كهفهم ثلثمائة سنين وازدادوا تسعا
احتج المنكرون بان الخوارق لو ظهرت على غير الانبياء
لالتبس بالمتنبي لان تميز الانبياء عن غيرهم انما هو بسبب ظهور
خوارق العادات منهم اذ الامة يشاركهم في الانسانية ولوازمها
فلولا ظهور المعجزة عليهم لما تميزوا عن غيرهم فلو جاز ان يظهر
الخارق للعادة على غيرهم لالتبس النبي بالمتنبي قلنا لا نم
انه يلتبس النبي بالمتنبي بل يتميز النبي بالتحدي ودعوى النبوة
فاذا ظهر الخارق للعادة مقرونا بالتحدي والدعوى علمنا
صدقه قال الباب الثاني في الحشر والجزاء
اقول لما فرغ من الباب الاول في النبوة شرع في الباب

الثاني في الحشر والجزاء وذكر فيه ثمانية مباحث الاول في اعادة
المعدوم الثاني في حشر الاجسام الثالث في الجنة والنار الرابع
في الثواب والعقاب الخامس في العفو والشفاعة لاصحاب
الكبائر السادس في اثبات عذاب القبر السابع في سائر السمعيات
الثامن في الاسماء الشرعية المبحث الاول في اعادة المعدوم
اعادة المعدوم جائزة عندنا خلافا للحكماء والكرامية وابي
الحسين البصري من المعتزلة لنا ان الشي لو امتنع وجوده
بعد عدمه فاما ان يمتنع وجوده لذاته اي لذات ذلك الشي
من لوازمه فيمتنع وجوده ابتداء بالضرورة وان امتنع وجوده
بعد عدمه لشي من عوارضه فيمكن وجوده بعد عدمه عند
ارتفاع ذلك العارض المقتضي لامتناع وجوده بعد عدمه
بالنظر الى ذات ذلك الشي من حيث هو فان قيل الشي بعد
العدم ممتنع الوجود وذلك الامتناع للماهية الموصوفة بالعدم
بعد الوجود وهذا الوصف امر لازم للماهية بعد العدم وامتناع
الماهية بعد العدم بسبب هذا اللازم لا يقتضي امتناع الماهية
مطلقا لا يقال الحكم عليه بانه ممتنع لذاته او لغيره لا يصح لان الحكم
على الشي يستدعي امتياز المحكوم عليه عن غيره والامتياز
يستدعي الثبوت وهو مناف للمعدوم لانا نقول الحكم عليه
بانه لا يصح الحكم عليه حكم عليه فيكون متناقضا ورد هذا بان
الحكم على ما يمتنع وجوده يمتنع من حيث كونه ممتنعا ويمكن
من حيث كونه متصورا من جهة الامتناع وليس بينهما تناقض
لاختلاف الموضوعين والحق ان يقال الحكم على المعدوم بانه
يمكن عوده يقتضي ثبوته في الزمن والمعدوم له ثبوت في
الزمن اجيب بان هذا الوصف ليس بلازم للماهية بعد
العدم فانه يجوز انفكاك هذا الوصف عن الماهية بعد العدم

ولئن سلم ان هذا الوصف لازم للماهية بعد العدم لكن لا نم ان
الماهية الموصوفة بهذا الوصف ممتنع الوجود وذلك لانه
كما لا يكون الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجب الوجود
وممتنع الوجود لذلك لا يكون الماهية الموصوفة بالعدم بعد
الوجود ممتنع الوجود وواجب الوجود بل هو قابل للوجود
للوجود واليه اشار بقوله تعالى وهو اهون عليه اللهم الا اذا
اريد بالامتناع الامتناع بشرط العدم وقد عرفت ان الوجوب
بشرط الوجود والامتناع بشرط العدم لا ينافي الامكان بحسب
الذات واحتج المنكرون لجواز اعادة المعدوم بوجوه ثلثة
الاول ان المعدوم نفي محض ليس له هوية ثابتة فلا يصح الحكم
عليه بامكان العود لانه لو صح الحكم عليه بامكان العود فالاشارة
العقلية بامكان العود ان كانت الى صورته التي في الذهن
فهي ممتنع الوجود في الاعيان وعلى تقدير وجودها لم يكن
معادة لانها مثال المعدوم الذي فرض انه معاد لا نفسه
وان كانت الاشارة العقلية الى ما يماثل الصورة التي في الذهن
وما يماثل الصورة التي في الذهن لا يلزم ان يكون ذلك المعدوم
بعينه فيلزم ان يكون كل ما يماثله معادا فان الصورة التي
في الذهن يماثلها اشياء كثيرة وان كانت الاشارة العقلية
الى نفس ذلك المعدوم ولا هوية له بل نفي محض فيمتنع الاشارة
اليه بامكان العود فلا يصح الحكم عليه بامكان العود فلا يمكن
عوده والا لكان الحكم بامكان العود صحيحا هذا خلف ف
فالحاصل ان القول بامكان العود يؤدي الى ان نقول
بان كل مستانف معاد او القول بان المعدوم حال العدم
له هوية ثابتة وكلاهما باطل فالقول بامكان العود باطل
الثاني لو امكن اعادة المعدوم لامكن ان يوجد مثله ابتداء

مبتدأ في وقت اعادته فانه اذا امكن ان يوجد فرد من افراد
ماهية نوعية لا يكون نوعها منحصرا في شخص مكتنف بعوارض
مشخصة بعد العدم جاز ان يوجد ابتداء بطريق الاولى
فلو وقع المعاد لم يتميز عن مثله المبتدأ معه حال عوده فان
الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم
الاختلاف فيها الثالث انه لو امكن عود المعدوم لامكن
اعادة الوقت المبتدأ فيه واذا امكن اعادته في ذلك الوقت
فيكون مبتدأ من حيث انه معاد وهو متناقض واجيب عن
الاول بان قولكم لا حكم عليه بامكان العود حكم متناقض
تقرير هذا الجواب ابسط ان يقال قولكم لا يصح الحكم عليه بامكان
العود حكم عليه فلا يخلو اما ان كان هذا الحكم صحيحا او لا فان
كان الاول فقد صح الحكم على المعدوم واذا صح الحكم عليه
صح الاشارة اليه فلا يمنع الحكم عليه بامكان الاعادة وان
لم يكن هذا الحكم صحيحا يكون نقيضه وهو قولنا يصح الحكم
عليه بامكان العود صحيحا وهو المطلوب ورد هذا الجواب
بان هذا الحكم صحيح قوله فان كان صحيحا فقد صح الحكم على المعدوم
قلنا لا يلزم من صحة هذا الحكم صحة الحكم على المعدوم فان
هذا الحكم حكم على الحكم بصحة العود لا على المعدوم وقد عورض
هذا الوجه بان يقال المعدوم نفي محض لا هوية له اصلا فلا يصح
الحكم عليه بامتناع العود لانه لو صح الحكم عليه بامتناع العود
فالاشارة العقلية بامتناع العود ان كانت الى صورته التي
في الذهن فيلزم عدم وقوعها في الخارج ولا يلزم منه امتناع
عود المعدوم وان كانت الى ما يماثلها وهو كثير فيلزم امتناع
كل مستانف وان كانت الى نفس ذلك المعدوم ولا هوية
له فيمتنع الاشارة اليه بامتناع العود فلا يصح الحكم عليه بامتناع

يعني ضرب مثل قيل لو ذرعوا
لو كان لطلعت
فرشيحت ولاشق

العود فلا يمتنع العود عليه والا لصح الحكم عليه بامتناع العود
وقد قلنا انه ممتنع والحاصل ان القول بامتناع العود يؤدي
الى القول بامتناع كل مستانف او القول بان المعدوم حال العدم
له هوية ثابتة وكلاهما باطل فالقول بامتناع العود باطل اجيب
عن هذه المعارضة بانه لا يمنع الاشارة اليه بامتناع العود لان
الاشارة بامتناع العود لا يتوقف على هويته الثابتة فان ما لا هوية
له يجوز ان يشار اليه بامتناع العود بخلاف الاشارة بامكان
العود اليه فان ما لا هوية له يمنع الاشارة اليه بامكان العود لاجل
عدم هويته الثابتة فيجوز ان يشار اليه بامتناع العود بسبب
عدم هويته الثابتة وامكان العود لا يكون لاجل عدم هويته الثابتة
فلا يجوز ان يشار اليه بامكان العود لاجل عدم هويته الثابتة
والحاصل ان الحكم بامتناع العود عليه باعتبار ان صورته (صح هو)
حاصلة في الذهن وامتناع العود باعتبار انه نفي محض لا هوية
له يقبلها العقل واما صحة الحكم بامكان العود باعتبار ان
صورته في الذهن وصحة العود باعتبار انه نفي محض لا هوية
له غير متصور ولا يقبله العقل قال المصنف وهذا الوجه منقوض
بالحكم على ما لم يوجد بعد كما يحكم على من سيولد بانه يمكن ان يوجد
وكذا منقوض بالحكم على الممتنع بانه يقابل الممكن وكذا منقوض
بالحكم على العدم بانه يقابل للوجود فان الحكم على المعدوم
والممتنع والعدم لا يقتضي ثبوته في الاعيان فبطل قولكم
المحكوم عليه يجب ان يكون له ثبوت في الخارج والتحقيق
في الجواب ان يقال الاشارة العقلية بامكان الى ما يماثل صورته
التي في الذهن قوله وما يماثل صورته التي في الذهن لا يلزم ان
يكون ذلك المعدوم بعينه قلنا مسلم انه لا يلزم ان يكون ذلك
المعدوم وهو المطلوب فان كلامنا في جواز العود لا في

وجوبه واما قوله فيلزم ان يكون كل ما يماثله معادا قلنا
لا يلزم من عدم لزوم كونه ذلك المعدوم بعينه لزوم ان يكون
كل ما يماثله معادا واجيب عن الثاني بان كل مثلين فهما
متميزان بالتشخص في الخارج لا محالة وان اشتبه علينا والا
اي وان لم يتميز المثلان بالتشخص لم يكونا مثلين بل هو هو
والتحقيق انه لا يلزم من جواز وقوع مثله وقوع مثله
حتى يلزم ان يكون فرق بين المبتداء والمعاد ولئن سلم وقوع
مثله فيجوز ان يفرق بينهما بفرق واجيب عن الثالث بان
اعادة ذلك الوقت لا يستلزم كونه مبتداء فان كان الشيء
مبتداء او بعض للشيء باعتبار ذلك الاعتبار فلو كونه غير
مسبوق بحدوث اليه وهذا الامر غير متحقق في المعاد اذ المعاد
مسبوق بحدوث وهو حدوثه اولا فلا يلزم ان يكون
مبتداء ومعادا معا بل يكون معادا وقبل العدم كان
مبتداء ويجوز ان يكون الشيء الواحد مبتداء معادا باعتبارين
قال المبحث الثاني في حشر الاجسام اقول المبحث الثاني
في حشر الاجسام اختلف الناس في المعاد فاطبق المليون على
المعاد البدني بعد اختلافهم في نفي المعاد فمن ذهب الى امكان
اعادة المعدوم قال ان الله تعالى يعدم المكلفين ثم يعيدهم
ومن ذهب الى امتناع اعادة المعدوم قال ان الله تعالى يفرق
اجزاء ابدانهم الاصلية ثم يؤلف بينها ويخلق فيها الحيوة واما
الانبياء عليهم السلام الذين سبقوا على نبينا محمد صلى الله عليه
وسلم فالظاهر من كلامهم ان موسى عليه السلام لم يذكر المعاد
البدني ولا انزل عليه في التورية لكن جاء ذلك في كتب الانبياء عليهم
السلام الذين جاؤا بعده كحزقيل وشعيا عليهما السلام و
لذلك اقر اليهود به واما في الانجيل بعد ذكر ان الاخيار يصيرون

كالملائكة ويكون لهم الحيوة الابدية والسعادة العظمى والاظهر
ان المذكور فيه المعاد الروحاني وأما القران الكريم فقد جاء
فيه المعاد الروحاني والجسماني أما الروحاني ففي مثل قوله
تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وقوله للذين
احسنوا الحسنى وزيادة وقوله تعالى ورضوان من الله
اكبر وأما الجسماني فقد جاء في القران العزيز اكثر من ان يحصى
واكثره مما لا يقبل التاويل مثل قوله تعالى قال من يحيي العظام
وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق
عليم وقوله تعالى فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون
وقوله تعالى فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة
وقوله تعالى ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين
على ان نسوي بنانه وقوله تعالى ائذا كنا عظاما نخرة وقوله
تعالى وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذي
انطق كل شيء وقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا
غيرها وقوله تعالى يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا
يسير وقوله تعالى وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها
لحما وقوله تعالى افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور وحصل ما في الصدور
وقوله تعالى ان الاولين والاخرين لمجموعون الى ميقات يوم
معلوم الى غير ذلك مما لا يحصى واذا عرفت ذلك فنقول اجمع
المسلمون على ان الله تعالى يحيي الابدان بعد موتها وتفرقها
لانه ممكن عقلا والصادق اخبر عنه فيكون حقا أما الاول
وهو انه ممكن عقلا فلان الامكان انما يثبت بالنظر الى القابل
والفاعل أما بالنظر الى القابل فلان اجزاء الميت قابلة للجمع
والحيوة ولو لم يكن قابلة للجمع والحيوة لم يتصف بالجمع والحيوة
قبل الموت واللازم باطل وأما بالنظر الى الفاعل فلان الله تعالى

اجزاء صح

عالم باعيان كل شخص على سبيل التفصيل لكونه عالما بجميع
الجزئيات وقادر على جمع الاجزاء وايجاد الحيوة فيها
لشمول قدرته كل الممكنات واذا كان كذلك يلزم ان يكون
احياء الابدان ممكنا وأما الثاني فلان الصادق اخبر عنه
فلانه ثبت بالتواتر ان النبي عليه السلام يثبت المعاد الجسماني
وفي القران العظيم جاء اثبات المعاد الجسماني اكثر مما يحصى
والى امكانه ووقوعه اشار بقوله تعالى قل يحييها الذي انشاها
اول مرة وهو بكل خلق عليم وقيل المعاد الجسماني غير
ممكن لانه لو اكل انسان انسانا اخر وصار جزء بدن المأكول
جزءا من بدن الآكل فالمأكول اما ان يعاد في الآكل او في
المأكول منه وايا ما كان فلا يعود احدهما بتمامه وايضا فليس
بان يعاد جزء بدن احدهما اولى بان يعاد جزء بدن الاخر
وجعله جزءا لبدنهما معا محال فلم يبق الا ان يعاد واحد منهما
وايضا المقصود من البعث اما الايلام او الالذاذ او دفع
الالم والاول لا يصلح ان يكون مقصودا للحكيم اذ لا يليق به
والثاني محال اذ لا لذة في الوجود لان كل ما يتخيل في عالمنا انه
لذة فهو في الحقيقة ليس بلذة بل كل ذلك دفع الالم و
يشهد بذلك الاستقراء والثالث ايضا باطل لانه يكفي فيه
الابقاء على العدم فيكون البعث ضائعا واجيب عن الاول
بان المعاد من كل واحد منهما اجزاؤه الاصلية التي هي الانسان
المتبدل لا الهيكل الذي يغفل عنه الشخص في اكثر الاحوال
فان الاجزاء الاصلية هي الباقية من اول عمره الى اخره الحافظة
لنفسه والاجزاء الاصلية للمأكول منه فضل الآكل فرده الى
المأكول منه اولى فلا يعاد في الآكل المعتدي واجيب عن
الثاني بان فعله تعالى لا يستدعي غرضا ولا يسأل عما يفعل و

ان سلم ان فعله يستدعي غرضا فيجوز ان يكون الغرض من البعث
الالتذاذ قوله لا لذة في الوجود ممنوع لما مر في باب اللذة و
الالم ولا نسلم ان كل ما يتخيل لذة فهو دفع الم بل في الوجود
لذات حقيقية في عالمنا ولئن سلم انه ليس للذة وجود في عالمنا
فلم لا يجوز ان يكون لذاته الاخروية مشابهة للذاته في الدنيا
في الصورة مخالفة لها في الحقيقة فلا تكون اللذات الاخروية
دفعا للالام بل تكون لذاته خالصة عن شائبة دفع الالم قال
ثم لم يثبت انه تعالى يعدم الاجزاء ثم يعيدها اقول بنيه
على ان القول بالمعاد الجسماني غير موقوف على اعدام الاجزاء
بالكلية ولم يثبت بدليل قاطع عقلي او نقلي ان الله تعالى يعدم
الاجزاء ثم يعيدها والتمسك بنحو قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه
والهلاك الفنا ضعيف لا نا لا نم ان الهلاك هو الفناء بل الهلاك
هو الخروج من حد الانتفاع وتفرق الاجزاء خروجها عن حد
الانتفاع فيكون هلاكا والحق ان الشيء في الاية بمعنى المشيء
فمعنى الاية كل شيء اي ممكن بالنظر الى ذاته ليس له وجود
بالنظر الى الله تعالى موجود فلا يحتاج خروجها عن ظاهرها الى
قال الثالث في الجنة والنار اقول البحث الثالث
في الجنة والنار قال نفاة الجنة والنار الجنة والنار اما ان
يكونا في هذا العالم او في عالم اخر فان كان في هذا العالم فاما
ان يكونا في عالم الافلاك او في عالم العناصر والاول محال لان
الافلاك لا تنخرق ولا تخالطها شيء من الفاسدات وكونها في
الافلاك يقتضي خرقها لان الانهار والاشجار والدركات التي
فيها النيران في الافلاك يقتضي خرقها ومخالطتها مع الاجسام
الفاسدة وهو باطل والثاني وهو ان يكون في عالم العناصر
يكون الحشر تناسخا وان كان في عالم اخر فهو باطل لان هذا العالم

كري لان الفلك بسيط على ما سبق فشكله الكرة فلو فرض
عالم اخر كان كريا فلو فرضت كرة اخرى حصل بينهما خلاء
وهو ممتنع ولان العالم الثاني لو حصل فيه الجنة والنار يحصل فيه
العناصر ولو حصل فيها العناصر لكانت متماثلة لهذه العناصر
مائلة الى احيازها مقتضية للحركة اليها ولو كانت ساكنة في احياز
ذلك العالم طبعا فيلزم ان يكون لجسم واحد مكانان بالطبع وهو
محال او كانت ساكنة في احياز ذلك العالم قسرا دائما وهو ممتنع
ايضا والجواب لم لا يجوز ان الجنة في هذا العالم ويكون في عالم
الافلاك كما قيل الجنة في السماء السابعة عند سدرة المنتهى
لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وسدرة
المنتهى في السماء السابعة ولقوله صلى الله عليه وسلم سقف
الجنة عرش الرحمن والعرش هو الفلك الثامن عند المتقدمين
قوله الافلاك لا تنخرق قلنا امتناع الخرق على الافلاك ثم
ولم لا يجوز ان يكون النار في هذا العالم تحت الارضين قوله
لو كان كذلك لكان الحشر تناسخا قلنا لا نم والفرق بين الحشر
في هذا العالم والتناسخ ان الحشر في هذا العالم رد النفس الى
بدنها المعاد ان كان البدن معادا بعينه او الى البدن المؤلف
من اجزائه الاصلية ان لم يكن البدن معادا بعينه والتناسخ رد
النفس الى بدن مبتدا او يكون الحشر في عالم اخر قوله لان
الفلك بسيط فشكله الكرة قلنا لا نم بساطة كل محيط فلا نسلم
استلزام البساطة كرية الشكل ولئن سلمنا استلزام البساطة
كرية الشكل حتى يحصل بينهما خلاء فلا نم امتناع الخلاء و
الحاصل ان امتناع كونها في عالم اخر مبني على بساطة كل
محيط واستلزام البساطة كرية الشكل وعلى امتناع الخلاء
وكل هذه المقدمات ممنوعة وان سلم جميع هذه المقدمات

فلم لا يجوز ان يكون هذا العالم والعالم الذي فيه الجنة والنار كرتين مركوزتين في ثخن كرة اعظم منهما فلا يحصل بينهما خلا ولا نم انه لو حصل في ذلك العالم عناصر لكانت مماثلة لعناصر هذا العالم في تمام الحقيقة فان وجوب تماثل عنصري العالمين مطلقا اي في تمام الماهية ممنوع لامكان الاختلاف في الصور او الهيولى وان حصل الاشتراك في الصفات واللوازم بان يكون نار ذلك العالم مثلا حارا يابسا طالبا المقعر فلكل قمر ذلك العالم كنار عالمنا هذا وكذا القول في سائر العناصر لجواز اشتراك المختلفات بالماهية في الصفات واللوازم **قال** فرع الجنة والنار مخلوقتان **اقول** هذا فرع على جواز وجود الجنة والنار على تقدير جواز وجود الجنة والنار اختلفوا في انهما مخلوقتان الآن فذهب الجمهور الى ان الجنة والنار مخلوقتان الان خلافا لابي هاشم والقاضي عبد الجبار لنا قوله تعالى في وصف الجنة وجنة عرضها السماوات والارض اعدت للمتقين اخبر الله تعالى باعداد الجنة بلفظ الماضي يدل على انها مخلوقة الآن والا يلزم الكذب في خبر الله تعالى وقولهم لانه لو كانت الجنة مخلوقة الان لكان عرضها عرض السموات والارض واللازم باطل اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلانه انما يكون عرضها عرض السموات والارض اذا وقعت في احياز السموات والارض اذ لو وقعت في غير احيازهما او في بعض احيازهما لم يكن عرضها عرضهما ووقوعها في جميع احيازهما انما يكون بعد فناء السموات والارض لاستحالة تداخل الاجسام وقولهم لانا نقول المراد من قوله تعالى عرضها السموات والارض مثل عرض السموات والارض كقوله كعرض السموات والارض ولانه يمتنع ان

يكون عرضها على عرض الجنة ومع ذلك يجوز ان يكون فوق السماء السابعة فضاء يكون عرضه مثل عرض السموات والارض والجنة في وقوله تعالى واتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين فانه اخبر بلفظ الماضي ان اعدت وخلقت فتكون مخلوقة الآن والا يلزم الكذب في خبره تعالى ولنا ايضا ان اسكان الله تعالى ادم عليه السلام في الجنة واخراجه عنها بسبب اكل الشجرة بعد نهيه تعالى عنها يدل صريحا على ان الجنة مخلوقة الآن قال ابو هاشم والقاضي عبد الجبار لو كانت الجنة مخلوقة الآن لما كانت دائمة واللازم باطل اما الملازمة فلقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه يدل على ان ما سوى الله تعالى ينعدم والجنة ما سواه تعالى فقد ينعدم فلا يكون دائمة واما بطلان اللازم فلقوله تعالى اكلها دائم اي ماكول الجنة دائم واذا كان ماكول الجنة دائما يكون وجود الجنة دائما اذ دوام ماكول الجنة بدون دوام الجنة غير معقول واذا ثبت ان الجنة غير مخلوقة الان يلزم ايضا ان لا يكون النار مخلوقة الان اجاب المصنف اولا بمنع الملازمة وثانيا بمنع بطلان اللازم اما منع الملازمة فلانه لا يلزم من كونها مخلوقة الان عدم دوامها فقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه يدل على ان ما سوى الله تعالى ينعدم فان معناه ان كل شيء مما سوى الله تعالى معدوم في حد ذاته وبالنظر الى ذاته من حيث هو مع قطع النظر عن موجده لان ما سواه بالنظر الى ذاته لا يستحق الوجود فلا يكون بالنظر الى ذاته موجودا وليس معناه ان ما سواه تعالى يطرأ عليه العدم فلا يلزم من كون الجنة مخلوقة الآن طريان العدم عليها ولئن سلم ان معناه ان كل شيء مما سوى الله

تعالى يطرء عليه العدم فهو مخصوص بقوله تعالى اكلها دائم
فانه يدل على ان الجنة دائمة لما سبق وح يكون معناه ان كل
شي سوى الله تعالى غير الجنة يطرء عليه العدم وانما خصص جمعا
بين الدليلين فان كان مخصوصا لا يلزم من كون الجنة مخلوقة
الآن طريان العدم عليها واما منع بطلان اللازم فلان لا نم
دلالة قوله تعالى اكلها دائم على دوام الجنة وذلك لان قوله
تعالى اكلها دائم متروك الظاهر لان المراد بالاكل الماكول و
يمتنع دوام الماكول لان الماكول لا محالة يفنى بالاكل فلا
يمكن ان يكون دائما معناه انه كلما فنى شي من الماكول بالاكل
حدث عقيبه مثله وذلك لا ينافي عدم الجنة طرفة عين
قال الرابع في الثواب والعقاب اقول المبحث
الرابع في الثواب والعقاب قال معتزلة البصرة الثواب على
الطاعة حق على الله تعالى واجب عليه لوجهين الاول ان الله
شرع التكاليف الشاقة فلا يخلو اما ان يكون شرعها لا لغرض
او لغرض والاول باطل لان شرعها لا لغرض عبث وهو محال
والثاني لا يخ اما ان يكون الغرض عائدا اليه تعالى او عائدا
الينا والاول باطل لاستحالة عود الفوائد اليه والثاني وهو
ان يكون الغرض عائدا الينا لا يخلو اما ان يكون الغرض حصول
نفع او دفع ضرر والثاني باطل لانه لو كان الغرض دفع الضر
لكان ابقاؤنا على العدم اولى لانه لو ابقانا على العدم لاسترحنا
ولم نحتج الى تلك المشاق والاتعاب بها لكن لما لم يبقنا على
العدم دل على ان الغرض ليس دفع الضر والاول وهو ان
يكون الغرض حصول المنفعة لنا اما ان يكون منفعة سابقة
على التكاليف مثل الوجود والاعضاء الظاهرة والباطنة
والحيوة والصحة وما يتوقف عليه من الذوق وغيره من النعم

اعلم

وهو مستقبح عقلا لانه لا يليق بالجواد الكريم ان ينعم على احد
ثم يكلفه المشاق من غير ان يحصل للمكلف نفع حال التكليف
او بعده واما ان يكون الغرض من التكاليف منفعة لاحقة
اي منفعة تحصل بعد التكليف وهو المطلوب فان الثواب
على الاتيان بها فوجب على الله تعالى الثاني قوله تعالى حور
عين كامثال اللؤلؤ المكنون جزاء بما كانوا يعملون يدل
على ان العمل سبب للثواب قلنا في الجواب عن الوجه الاول
انا قد بينا في المسئلة الخامسة من الباب الثالث في افعاله
انه لا غرض لفعله ولا علة لحكمه ومع هذا فلم لا يكفي ان يكون
الغرض من التكاليف شكر النعم السابقة والاستقباح ممنوع
سيما والحق انه لا قبح بالنسبة الى الله تعالى وكيف الغرض
من التكاليف حصول منفعة سابقة على التكاليف قبيحا
منه والمعتزلة اوجبوا الشكر والنظر الى المعرفة لاجل ما سبق
من نعمه وفي الجواب عن الوجه الثاني ان الاية وهي قوله
جزاء بما كانوا يعملون لا يدل على وجوب الثواب على
الله تعالى بل يدل على وقوعه قوله ولفظ الجزاء اشارة
الى دخل مقدر وتقرير الدخل ان الله تعالى جعل الثواب
جزاء العمل وجزاء الشي يجب ترتبه عليه نحو قول القائل
ان احسنت الي فلك كذا تقرير الجواب ان يقال لا نم
ان جزاء الشي يجب ترتبه عليه بل يكفي لاطلاق لفظ الجزاء
على الثواب كون الفعل علامة ودليلا وقالت المعتزلة
والخوارج يجب على الله تعالى عقاب الكافر وصاحب
الكبيرة لوجوه ثلثة الاول ان العفو عن الكافر وصاحب
الكبيرة يقتضي التسوية بين المطيع والعاصي لاستوائهما
في عدم العذاب والتسوية بينهما تنافي العدل بالضرورة

الحكم

يكون صح

لكنه تعالى عدل بالاتفاق الثاني ان شهوة الفسوق مركبة
فينا فلو لم يكن بحيث نقطع بالعقاب على الفسوق كان
ذلك اغراء منه تعالى على ارتكاب الفسوق لانا لو شككنا
في العقاب على الفسوق وشهوة الفسوق وداعيتها
مخلوقة فينا لم نترك الفسوق لاجل تحقيق الوصول
الى المشتهيات مع الشك في العقاب عليه الثالث ان
الله تعالى اخبر بان الكافر والفاسق يدخلان النار في
مواضع شتى كقوله تعالى وسيق الذين كفروا الى جهنم
زمرا ونسوق المجرمين الى جهنم وردا والخلف في خبر الله
تعالى محال فوجب دخول الكافرين وصاحب الكبيرة في
النار والجواب عن الاول ان العفو عن المعاصي لا يقتضي
التسوية بينه وبين المطيع لانه تعالى وان لم يعذب العاصي
لكنه لا يثبت اثابة المطيع فلا يلزم التسوية على تقدير
العفو عن العاصي وعن الثاني انه لا يلزم القطع بالعقاب
في الامتناع عن المعاصي فان تغليب طرف على العفو
بالتهديد والوعيد كاف في الاحجام اي المنع وايضا
لو كان العفو قبل التوبة يقتضي الاغراء على الفسوق
لكان العفو قبل التوبة يقتضي الاغراء ايضا بعين ما ذكرتم
وانتم معترفون بالعفو عن صاحب الكبيرة بعد التوبة
فالالزام مشترك فما يكون جوابكم عنه يكون جوابنا
عنه وعن الثالث انه لا يدل شيء من تلك الايات على
وجوب العقاب على الكبيرة في نفسه بل غاية ما في الباب
انها تدل على وقوع العقاب ولا تدل على ان الكبيرة توجب
العقاب وهذا هو المتنازع فيه ثم المعتزلة بعد اثبات
وجوب عقاب صاحب الكبيرة قالوا وعيد صاحب

الكبيرة لا ينقطع كما ان وعيد الكافر لا ينقطع لوجوه الاول
الايات المشتملة على لفظ الخلود في وعيد اصحاب الكبائر
كقوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك
اصحاب النار هم فيها خالدون وقوله تعالى ومن يعص
الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها وكقوله تعالى و
من يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها لان من
في الايات الثلث للعموم يتناول كل كسب سيئة وكل من
يعص الله وكل من يقتل وصاحب الكبيرة وان كان مؤمنا
فقد كسب سيئة وعصى الله وقتل مؤمنا متعمدا الثاني قوله
تعالى في صفة اصحاب الكبائر ان الفجار لفي جحيم يصلونها
يوم الدين وما هم عنها بغائبين يدل على ان الفجار الذين
من جملتهم اصحاب الكبائر دائمون في النار اذ لو خرجوا عنها
لصاروا غائبين عنها والاية تدل على انهم غير غائبين عنها
الثالث ان الفاسق يستحق العقاب بفسقه لما سبق
واستحقاق العقاب بفسقه يسقط ما استحقه الفاسق من
الثواب قبل ارتكاب الفسق لما بين الثواب والعقاب
من التنافي لان العقاب المضرة الدائمة المستحقة الخالصة
من الشوائب المقرونة بالاستحقار والثواب هو المنفعة
الدائمة المستحقة المقارنة للتعظيم الخالية من الشوائب
فيمتنع الجمع بين استحقاقيهما واجيب عن الاول بان الخلود
هو المكث الطويل واستعمال الخلود بهذا المعنى اي المكث
الطويل كثير مستغني عن ذكره لشهرته وعن الثاني بان
المراد من الفجار الكاملون في الفجور وهم الكفار بدليل
قوله تعالى اولئك هم الكفرة الفجرة وايضا يجب حمل الفجار
على الكفار توفيقا بين قوله تعالى وان الفجار لفي جحيم

ومن الايات الداله على اختصاص العذاب بالكفار كقوله
تعالى ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين فهذه الاية
داله على اختصاص الخزى بالكافرين ثم ان من دخل النار
فقد حصل له الخزى لقوله تعالى ربنا انك من تدخل النار فقد
اخزيته فلما لم يحصل الخزى الا للكفار لزم ان لا يدخل النار
الا الكفار وكقوله تعالى حكايه عن موسى عليه السلام انا
قد اوحى الينا ان العذاب على من كذب وتولى فان هذه
الايه دلت على اختصاص العذاب لمن كذب وتولى فمن
لم يكذب ولم يتول لم يكن العذاب عليه وصاحب الكبيرة لم
يكذب ولم يتول فلم يكن العذاب عليه وقوله تعالى كلما القى
فيها فوج سالهم خزنتها الم ياتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا
نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شى ان انتم الا فى ضلال كبير
وهذه الايه داله على انه كلما القى فوج فى النار قالوا قد جاءنا
نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شى ان انتم الا فى ضلال كبير
وهذا صريح ان الملقين فى النار هم المكذبون المنكرون لتنزيل
الله شيا وهم الكفار وقوله تعالى لا يصليها الا الاشقى الذى
كذب وتولى وصاحب الكبيرة لم يكذب ولم يتول فلا يصليها
وقوله تعالى يوم لا يخزى الله النبى والذين امنوا معه والفاسق
مومن لقوله تعالى وان طائفتان من المومنين اقتتلوا فاصلحوا
بينهما فان بغت احديهما على الاخرى فقاتلوا التى تبغى حتى
تفىء الى امر الله سماهم حال ما وصفهم بالبغى الذى هو الكبيرة
واذا كان الفاسق مومنا لا يخزى ولهذه الايات الداله على
اختصاص العذاب بالكفار قطع مقاتل بن سليمان بان اصحاب
الكبائر لا يعاقبون وعن الثالث بمنع الاستحقاقين بانا
لا نم انه استحق الثواب والعقاب وانما يلزم ذلك لو

كان

كان الطاعه سببا لاستحقاق الثواب والمعصيه سببا لاستحقاق
العقاب وهو ممنوع ولئن سلم الاستحقاقان فلا نم منافاه
الاستحقاقين وانما يلزم منافاة الاستحقاقين لو كان كل من
الثواب والعقاب مقيدا بالدوام وهو ممنوع فان الثواب
هو المنفعه الآجله والعقاب هو المضرة الآجله اعم من ان
يكون دائما اولا وبان استحقاق العقاب لو احبط استحقاق
الثواب فاما ان يحبط شى من استحقاق العقاب على سبيل
الموازنه كما هو مذهب ابى هاشم اولا يحبط من استحقاق العقاب
شى كما هو مذهب ابنه ابى على مثلا اذا استحق عشرة اجزاء
من الثواب ثم فعل ما به يستحق عشرة اجزاء من العقاب
فاستحقاق العقاب الطارى اما ان يحبط استحقاق
الثواب ويحبط على طريق الموازنه او يحبط استحقاق الثواب
ولا يحبط وكلاهما باطلان اما الاول فلان سبب زوال
استحقاق الثواب حدوث استحقاق العقاب وكذا
العقاب وجود استحقاق الثواب فلكل من الاستحقاقين
استحقاق العقاب واستحقاق الثواب تاثير فى عدم
الاخر فتاثير كل من الاستحقاقين فى عدم الاخر اما ان يكون
معا او على التعاقب والاول محال لاستلزام تاثير كل منهما فى
عدم الاخر معا وجودهما حال عدمهما لان سبب عدم كل
واحد منهما وجود الاخر فلو عدما معا لوجدا معا ضرورة
وجود السبب حال حدوث المسبب فيلزم وجودهما
حال عدمهما وكذا الثانى وهو ان يكون تاثير كل منهما فى عدم
الاخر على التعاقب ابضا محال لانه يلزم ان يعود المغلوب
المحبط محبطا غالبا والمغلوب المحبط لا يعود محبطا غالبا
واما الثانى وهو ان استحقاق العقاب الطارى يحبط استحقاق

الثواب السابق ولا يحبط استحقاق العقاب فباطل لانه الغاء
للطاعة وتضييع لها وهو باطل لقوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة
خيرا يره واما اصحابنا فقالوا الثواب على الطاعة فضل من
الله تعالى والعقاب على المعصية عدل منه وعمل الطاعة دليل
على حصول الثواب وفعل المعصية علامة العقاب ولا
يكون الثواب على الطاعة واجبا على الله تعالى ولا العقاب
على المعصية لما علمت انه لا يجب على الله شيء وكل ميسر لما خلق
له وهو المعصية وليس للعبد في ذلك تاثير والله تعالى بجلاله
المومن الموفق للطاعات في جنابه ووفا بعهده قال عز
من قائل ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات
الفردوس نزلا خالدين فيها لا يبغون عنها حولا ويعذب
الكافر المعاند المعرض عن الحق في نيرانه ابدا بمقتضى وعيده
في قوله تعالى ان الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين في
نار جهنم خالدين وينقطع وعيد المومن العاصي لوجوه
ثلاثة الاول قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والمومن
العاصي قد عمل مثقال ذرة خيرا وكيف والايمان اعظم الخيرات
فيجب ان يرى ثوابه بمقتضى الاية ولا يرى الا بعد الخلاص
من العذاب اذ لا ثواب قبل العقاب بالاتفاق ورويته
الثواب بعد الخلاص من العذاب يوجب انقطاع وعيده
الثاني قوله تعالى يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا
من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا خص عنه الشرك لقوله
تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
فبقي معمولا به فيما عدا الشرك من الذنوب وغفران الذنوب
يستلزم انقطاع الوعيد الثالث قوله صلى الله عليه وسلم
من قال لا اله الا الله دخل الجنة والمومن العاصي قال لا اله الا الله

فيدخل

فيدخل الجنة فينقطع الوعيد ويرجى عفو الكافر البالغ في اجتهاده
الطالب للهدى اذا لم يصل الى المطلوب من فضله ولطفه قال
الجاحظ والعنبري انه معذور لقوله تعالى وما جعل عليكم في
الدين من حرج والباقون منعوه وادعوا فيه الاجماع اعلم ان
البالغ في الاجتهاد اما يصيب واصلا او يبقى ناظرا وكلاهما ناجيا
ومحال ان يودي الاجتهاد الى الكفر والكافر اما مقلد للكفر
واما جاهل جهلا مركبا وكلاهما مقصران في الاجتهاد ولذلك
حكموا بوقوعهم في العذاب وقوله تعالى وما جعل عليكم في
الدين من حرج خطاب لاهل الدين لا الخارجين من الدين
او الذين لم يدخلوا في الدين فان قيل القول بدوام الثواب
والعقاب غير معقول لثلاثة اوجه الاول القوى الجسمانية لا تقوى
على افعال غير متناهية لان القوة منقسمة بانقسام محلها فقوة
نصف الجسم نصف قوة الجسم فنصف القوة مثلا اذا حرك
جسمها اعني نصف ذلك الجسم من مبداء معين فاما ان يحرك
حركات متناهية فيكون تحريك كل الجسم ضعف تحريك جزءه
اعني نصف ذلك الجزء من ذلك المبداء لان نسبة الاثرين كنسبة
المؤثرين ولما كانت قوة كل الجسم ضعف قوة نصف الجسم
كان تحريك كل الجسم ضعف تحريك نصف الجسم وتحريك نصف
الجسم متناه فيكون تحريك كل الجسم ايضا متناهيا لان ضعف
المتناهي متناه وان حرك الجسم حركات غير متناهية فكل القوة
ان لم يزد على قوة نصف الجسم كان الشيء مع غيره اي نصف
القوة مع النصف الاخر كالشيء لا مع غيره اي كنصف القوة
بدون النصف الاخر فيكون الكل مساويا للجزء وهو محال وان
زادت كل القوة على قوة نصف الجسم تكون حركات كل
القوة زائدة على حركات نصف القوة لان نسبة الاثرين

كنسبة المؤثر من فأثر القوة الزائدة زائد على اثر القوة الناقصة
والغرض ان الجسمين تحركا من مبداء واحد فوقعت الزيادة
على غير المتناهي من الجهة التي هو بها غير متناه فيلزم ان يكون
ما فرضناه غير متناه متناهيا وهو محال فثبت ان الجسم لا يقوى
على تحريكات غير متناهية فلا يكون البدن قواه دائمًا فلا
يكون الثواب والعقاب دائمًا الثاني ان البدن مؤلف من
العناصر الاربعة الارض والماء والهواء والنار والحرارة لا
تزال تنقص الرطوبة المتناهية التي في البدن حتى تزول الرطوبة
بالكلية وتفضي الى انطفاء الحرارة لان الرطوبة مركب الحرارة
فاذا زالت الرطوبة بالكلية انطفت الحرارة فافضى الى خراب
البدن فلا يبقى الثواب والعقاب دائمًا الثالث لو كان
العقاب في النار دائمًا لكان الحيوة باقية دائمًا لان تعذيب
غير الحي غير ممكن فيلزم دوام الحيوة مع دوام الاحراق و
دوام الحيوة مع دوام الاحراق غير معقول قلنا اما الاول
فمبني على نفي الجوهر الفرد فان الجوهر الفرد لو كان موجودا
يكون الجسم مؤلفا من الجواهر الفردة فلا يلزم من انقسام الجسم
انقسام القوة الحالة فيه فانه يجوز ان يكون القوة حالة في
المجموع من حيث هو مجموع فينعدم القوة عند انقسام المحل
ومبني على سريان القوة في محلها الذي هو الجسم فانه ان
الجوهر الفرد ثم ان سلم انه منتف والجسم متصل واحد لكن
لا نم ان القوة منقسمة بانقسام محلها وانما يلزم من انقسام
محل القوة انقسام القوة اذا كان القوة سارية في محلها
لكن سريان القوة في محلها ممنوع ومبني على ان جزء القوة
قوة لها اثر وهو ممنوع لجواز ان يكون تاثير القوة مشروطا
بان يكون القوة على وجه خاص فاذا انقسم الحاصل القوة

بانقسام

بانقسام محلها والمقدار ان من القوة الذي هو في نصف الجسم
لم يتحقق فيه ما هو شرط التاثير فلم يكن له تاثير والحاصل ان هذا
الوجه مبني على المقدمات الثلث نفي جوهر الفرد وسريان
القوة في محلها وان جزء القوة والمقدمات الثلث ممنوعة
والبرهان لم يقم على المقدمات ولئن سلم هذه المقدمات
الثلث فهذه الوجه منقوض بمحركات الافلاك اي النفوس
المنطبعة فانها قوى جسمانية تقوى على تحريكات غير
متناهية عندهم وتوضيح ان القوى الجسمانية لا تقوى على
افعال غير متناهية فهو مدفوع عنا لان القوى عندنا
عرض فلعل العرض الذي هو القوة تفنى وتتجدد عرض اخر
هو قوة اخرى مثل القوة الفانية فيفعل فعلا اخر مثل الفعل
الاول وح لا يلزم من دوام الثواب والعقاب ان يكون
القوة الجسمانية قوية على افعال غير متناهية بل يكون
قوى متعاقبة على التجدد وغير متناهية تقوى على افعال
غير متناهية وهذا ليس بممتنع ولا دليل على امتناع هذا و
هذا الوجه لم يدل الا على امتناع صدور الافعال الغير المتناهية
من قوة واحدة جسمانية واما الوجه الثاني فممنوع لان القول
بان الابدان مؤلفة من العناصر مبني على القول بالمزاج و
تركب المواليد المعادن والنبات والحيوان من العناصر
ليس بيقيني ولئن سلم القول بالمزاج وتركب المواليد من العناصر
فتاثير الحرارة في الرطوبة المتناهية انما يفضي الى افنائها لو
امتنع ورود الغذاء على البدن بمقدار ما يتحلل منه وح كلما
فني شيء من الرطوبة يرد الغذاء على البدن بمقدار ما فني فلا
يلزم فناء الرطوبة بالكلية ولا خراب البدن وكذا الوجه
الثالث ممنوع فانا لا نم ان دوام الحيوة مع دوام الاحراق

غير معقول وانما لا يكون معقولا لو كان اعتدال المزاج شرطا
للحيوة وهو ممنوع فان اعتدال المزاج ليس شرطا لبقاء
الحيوة باقية بابقاء الفاعل المختار وايضا فان من الحيوانات
ما يعيش في النار ويلتذ به كالحيوان المسمى بسمندر فلا يبعد
ان يجعل الله بدن الكافر بحيث يتألم بالنار ولا يحترق ولا
يحرق ولا يموت بالنار قال الخامس في العفو والشفاعة
اقول المبحث الخامس في العفو عن اصحاب الكبائر و
الشفاعة لهم اما الاول وهو العفو اي اسقاط العذاب المستحق
فلوجوه ثلثة الاول وهو قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة
عن عباده ويعفو عن السيئات وقوله تعالى او يوبقهن
بما كسبوا ويعفو عن كثير والاجماع على ان الله تعالى عفو و
العفو انما يتحقق بترك العقاب المستحق والمعتزلة منعوا
العذاب على الصغائر قبل التوبة وعلى الكبائر بعد التوبة فان
ترك العقاب على الصغيرة على التوبة وعلى الكبيرة بعدها
واجب عند المعتزلة فالعفو هو الكبائر قبل التوبة بانه لا يبقى
للعفو معنى الا اسقاط العقاب على الكبيرة قبل التوبة
الثاني قوله تعالى ان الله لا يغفر الذنوب ان يشرك به ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء اي ما دون الشرك فيتناول الكبائر والصغائر
والمراد قبل التوبة لوجهين احدهما انه لو لم يكن المراد قبل
التوبة لم يتوجه الفرق بين الشرك وما دونه واللازم باطل
ضرورة ثبوت الفرق بيان الملازمة انه بعد التوبة لا فرق
بين الشرك وما دونه في غفرانهما الثاني لو لم يكن المراد قبل
التوبة بل بعدها لم يتوجه التعليق بالمشيئة على راي المعتزلة
واللازم باطل لانه تعالى علق الغفران بالمشيئة بيان الملازمة
انه لو لم يكن المراد قبل التوبة بل بعدها لم يتوجه التعليق بالمشيئة

لان الغفران بعد التوبة واجب عندهم والواجب لا يجوز
تعليقه بالمشيئة لان الواجب يجب فعله شاء او لم يشاء الثالث
قوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وكلمة على للحال
يقال رايت الامير على عدل او على ظلم اذا كان ملتبسا به فالاية
تقتضي حصول المغفرة قبل التوبة وامثال ذلك نحو قوله تعالى
يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله
وقوله تعالى فقلت استغفروا ربكم انه كان غفارا واما
الثاني وهو شفاعة نبينا صلى الله عليه وسلم لاصحاب الكبائر
فلانه تعالى امر النبي صلى الله عليه وسلم بالاستغفار لذنوب
المؤمنين وقال تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات
وصاحب الكبيرة مؤمن لما سبق فيستغفر امتثالا لامره تعالى
وصيانة لعصمته اي لعصمة النبي صلى الله عليه وسلم عن
مخالفة امره واذا استغفر النبي صلى الله عليه وسلم لصاحب
الكبيرة قبل توبته يقبل الله تعالى شفاعته صلى الله عليه وسلم
تحصيلا لمرضاته عليه السلام لقوله تعالى ولسوف يعطيك
ربك فترضى فثبت ان شفاعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم
مقبول في حق صاحب الكبيرة قبل التوبة ولقوله صلى الله
عليه وسلم شفاعتي لاهل الكبائر من امتي فانه يدل على ان
شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم حاصلة لاهل الكبائر سواء
كان قبل التوبة او بعده والمعتزلة احتجوا على ان شفاعة
النبي صلى الله عليه وسلم لا اثر لها في اسقاط العذاب بايات
منها قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيأ دلت
الاية على انه لا تجزي نفس عن نفس شيأ على سبيل العموم وان
النكرة في سياق النفي تفيد العموم وتاثير شفاعة النبي صلى الله
عليه وسلم في اسقاط العذاب مناف لمقتضى الاية فلا يثبت

حال اشتغال العبد بالظلم فهو يدل على حصول المغفرة صح

الآية ومنها قوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع نفى
الله تعالى الشفيع للظالمين على سبيل العموم والعصاة ظالمون
فلا يكون لهم شفيع اصلا فلا يثبت شفاعة النبي في حق العصاة
ومنها قوله تعالى من قبل ان يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة
دلت الآية على سبيل الظهور على نفي الشفاعة على الاطلاق
فيلزم نفي شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم في حق العصاة و
منها قوله تعالى وما للظالمين من انصار والشفيع من الانصار
فلا يكون للظالمين شفيع والعصاة ظالمون فلا يكون لهم شفيع
واجيب عن هذه الآية بانها غير عامة في الاعيان والازمان حتى
تكون متناولة لمحل النزاع مخصوصة بما ذكرنا من الآيات الدالة
على ثبوت الشفاعة للنبي صلى الله عليه وسلم في حق العصاة
فتأول الآيات بتخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة قال
السادس في اثبات عذاب القبر اقول المبحث السادس
في اثبات عذاب القبر والمراد بعذاب القبر عذاب بعد الموت وقبل
البعث يدل عليه قوله تعالى في آل فرعون النار يعرضون
عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون
اشد العذاب وهذا ظاهر في التعذيب بعد الموت وقبل البعث
وقوله تعالى في قوم نوح عليه السلام اغرقوا فادخلوا نارا والفاء
للتعقيب فادخال النار عقيب الاغراق قبل البعث فان
الادخال في النار بعد البعث لا يكون عقيب الاغراق وقوله
تعالى حكاية عن الكفار الذين هم اهل النار قالوا امتنا اثنتين
واحييتنا اثنتين وذلك دليل على ان في القبر حيوة اخرى وموتا
اخرى بعد الموت وقبل البعث حيوة اخرى وموت اخر لانه
لو لم يكن بعد الموت وقبل البعث حيوة اخرى وموت اخر
لم يكن الاحياء مرتين والاماتة مرتين احتج المخالف اي المنكر

بعذاب القبر بقوله تعالى في صفة اهل الجنة لا يذوقون فيها
الموت الا الموتة الاولى فلو كان في القبر حيوة اخرى وموت
اخر لذاقوا موتتين فيكون منافيا لما دل عليه الآية بصريحها و
قوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور يدل على انه لا يمكن
اسماع من في القبور فلو كان المدفون في القبر حيا لامكن اسماعه
فيكون منافيا للآية واجيب عن الاول بان معناه ان نعيم
الجنة لا ينقطع بالموت كما انقطع نعيم الدنيا به لا وجود الموت
فان الله تعالى احيا كثيرا في زمن موسى وعيسى عليهما السلام
واماتهم ثانيا وعن الثاني ان عدم اسماع من في القبور لا يستلزم
عدم ادراك المدفون قال السابع في سائر السمعيات
اقول المبحث السابع في سائر السمعيات من الصراط و
الميزان ونطاير الكتب وانطاق الجوارح واحوال الجنة
والنار والاصل في اثباتها انها امور ممكنة في انفسها والله
تعالى عالم بالكل قادر عليه واخبر الصادق عن وقوعها فتكون
حقا مفيدا للعلم بوجودها قال الثامن في الاسماء الشرعية
اقول المبحث الثامن في الاسماء الشرعية لا خلاف في ان
الايمان لغة التصديق وفي الشرع اختلفوا فيه فذهب الشيخ
ابو الحسن الاشعري والقاضي ابو بكر والاستاذ ابو اسحق
واكثر الائمة من اهل السنة الى ان الايمان عبارة عن التصديق
القلبي للرسول صلى الله عليه وسلم بكل ما علم مجيئه به بالضرورة
والايمان في الشرع عبارة عن كلمتي الشهادة عند الكرامية
وعن امتثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند
المعتزلة وهو قريب مما نقل ان المعتزلة جعلوا الايمان اسما
للتصديق بالله وبرسوله وبالكف عن المعاصي والايمان
في الشرع عبارة عن مجموع ذلك اي عن تصديق الرسول

وكل ما علم مجيئه به بالضرورة كالصلوات الخمس ووجوب
الصوم والزكوة وحرمة الخمر والزنا وعن كلمتي الشهادة و
عن امتثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند اكثر
السلف فانهم قالوا الايمان عبارة عن التصديق بالجنان
والاقرار باللسان والعمل بالاركان قال المصنف والذي
يدل على خروج العمل عن مفهوم الايمان في الشرع عطف العمل
على الايمان في قوله تعالى والذين امنوا وعملوا الصالحات فان
العطف يدل على المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه فان
قيل العمل جزء لمفهوم الايمان والجزء مغاير للكل فلا يلزم
من عطف العمل على الايمان خروج العمل عن مفهوم الايمان
اجيب بانه لو لم يكن العمل خارجا عن الايمان يلزم تكرار بلا
فائدة وايضا قوله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم
يدل على خروج العمل من مفهوم الايمان من وجهين احدهما
عطف قوله ولم يلبسوا ايمانهم بظلم على قوله والذين امنوا لان
العمل لو كان داخلا في الايمان لزم التكرار بلا فائدة لانه لو
كان العمل داخلا في الايمان لكان الظلم منفيا عن الايمان فح
كان ذكر قوله ولم يلبسوا ايمانهم بظلم ضايعا لانه ح يكون تكرارا
بلا فائدة وثانيهما ان العمل لو كان جزءا من مفهوم الايمان لكان
الايمان منافيا للظلم ضرورة تحقق المنافاة بين الكل ونقيض
الجزء واذا كان الظلم منافيا للايمان يمتنع لبس الايمان بالظلم
ضرورة امتناع الجمع بين المتنافيين واذا كان لبس الايمان
بالظلم ممتنعا لا يصح اسناد نفي اللبس اليهم لان الممتنع بالذ
لذاته فلا يصح اسناده الى الغير ولا يمدح الانسان بما ليس باختياره
وقد مدحهم الله تعالى بقوله ولم يلبسوا ايمانهم بظلم قوله واما
قوله تعالى ما كان الله ليضيع ايمانكم الى اخر المبحث اشارة

الى جواب الدليلين القائلين بان الايمان في الشرع ليس عبارة
عن التصديق المخصوص فقط تقرير الدليل الاول انه لو لم يكن
العمل من مفهوم الايمان لما صح اطلاق الايمان على العمل
واللازم باطل اما الملازمة فلانه لو لم يكن العمل من مفهوم
الايمان لم يكن العمل نفس مدلول الايمان ولا جزء مدلوله
ولا لازم مدلوله فلم يصح اطلاق الايمان عليه ضرورة عدم
صحة اطلاق اللفظ على ما ليس مدلوله المطابقي والتضمني
والالتزامي واما بطلان اللازم فلانه لو لم يصح اطلاق
الايمان على العمل لما اطلق الله عليه واللازم باطل لقوله
تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس
بالنقل عن المفسرين فانه اطلق الايمان على الصلوة وهي
العمل تقرير الجواب انا لا نم انه اطلق الايمان على الصلوة
بل معناه وما كان الله ليضيع ايمانكم بالصلوة الى بيت المقدس
فلم يطلق الايمان على العمل وايضا هذا الدليل مقلوب بان
يقال لو كان العمل جزء مفهوم الايمان لم يصح اطلاقه عليه
الى اخره لا يقال لا نم انه لو كان العمل جزء مفهوم الايمان لم يصح
اطلاقه عليه فانه يصح اطلاق اسم الكل على الجزء بطريق
المجاز لانا نقول حمل الايمان على الصلوة وجدها بطريق
المجاز والاصل عدمه تقرير الدليل الثاني انه ليس الايمان
في الشرع عبارة عن التصديق المخصوص فقط لانه لو
كان الايمان في الشرع عبارة عن التصديق المخصوص
فقط لم يكن بضعا وسبعين شعبة اعلاها لا اله الا الله
وادناها اماطة الاذى عن الطريق لانا نعلم بالضرورة
ان التصديق المخصوص فقط لم يكن كذلك واللازم باطل
لقوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة لانه لو

كان الايمان نفسه بضعا وسبعون شعبة لكان اماطة الاذى
عن الطريق داخلة فيه وليس كذلك فان اماطة الاذى عن الطريق
غير داخلة في الايمان بالاتفاق قال الباب الثالث
في الامامة اقول لما فرغ من الباب الثاني شرع في الباب الثالث
في الامامة وذكر فيه خمسة مباحث الاول في وجوب نصب
الامام الثاني في صفات الائمة الثالث فيما يحصل به الامامة الرابع
في اقامة الدليل على ان الامام الحق بعد الرسول عليه السلام
ابو بكر الخامس في فضل الصحابة المبحث الاول في وجوب
نصب الامام الامام عبارة عن خلافة شخص من اشخاص
الرسول عليه السلام في اقامة قوانين الشرع وحفظ حوزة
الملة على وجه يجب اتباعه على كافة الامة وقد اختلفت الامة
في وجوب نصب الامام فاوجب الامامية والاسماعيلية
نصب الامام على الله تعالى واوجب المعتزلة والزيدية نصب
الامام علينا عقلا واوجب اصحابنا نصب الامام علينا
سمعا ولم يوجب الخوارج نصب الامام مطلقا لا على الله تعالى
ولا علينا لا سمعا ولا عقلا لنا مقامان بيان وجوب نصب
الامام علينا سمعا وبيان عدم وجوبه على الله تعالى اما الاول
اي بيان وجوبه علينا سمعا فلان نصب الامام يدفع ضررا
لا يندفع الا بنصب الامام علينا فكل ما يدفع ضررا لا يندفع
الا به فهو واجب فنصب الامام واجب اما الصغرى فلانا
نعلم بالضرورة ان الناس اذا كان لهم رئيس قاهر يخافون
عقابه ويرجون ثوابه كان حالهم في التحرز عن الضرر والمفاسد
اتم مما اذا لم يكن هذا الرئيس وان البلد اذا شغر عن رئيس
قاهر يامر بالطاعات وينهى عن السيئات ويدرء بأس الظلمة
عن المستضعفين استحوذ عليهم الشيطان وفشا فيه

الفسوق والعصيان وشاع المرج والهرج فثبت ان نصب الامام
يدفع ضررا لا يندفع الا به واما الكبرى فلان دفع الضرر عن
النفس بقدر الامكان واجب باجماع الانبياء واتفاق العقلاء
وما يدفع ضررا لا يندفع الا به فهو واجب لان ما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب قيل صغرى هذا الدليل عقلية من باب الحسن
والقبح وكبراه اوضح عقلا من الصغرى والاولى ان يعتمد فيه
على قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر
منكم فان قيل ويحتمل نصب الامام مفاسد ايضا اذ ربما استنكف
الناس عن طاعته فيزداد الفساد او ربما يستولي على مظلم
او ربما يحتاج لدفع المعارض وتقوية رياسته الى مزيد مال
فيغصب من الناس ما لهم قلنا الاحتمالات التي ذكرتم وان كانت
جائزة لكنها احتمالات مرجوحة مكثورة فان هذه الاحتمالات
الحاصلة من نصب الامام اذا قوبلت مفاسدها المترتبة عليها
بالمفاسد الحاصلة من عدم نصب الامام يكون مرجوحة
قليلة وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير واما الثاني
اي بيان عدم وجوبه على الله تعالى فلما بينا انه لا يجب
على الله شيء بل هو الموجب لكل شيء فاذا ثبت المقامان ثبت
المطلوب وهو نصب الامام واجب علينا سمعا لا على الله تعالى
قال احتجت الامامية اقول احتجت الامامية على
ان نصب الامام واجب على الله تعالى بان نصب الامام لطف و
كل ما هو لطف واجب على الله تعالى اما ان نصب الامام لطف
فلانه اذا كان للناس امام كان حال المكلف الى قبول الطاعات
واحترازه عن المعاصي اقرب مما اذا لم يوجد امام فان العقلاء
يعلمون بالضرورة بعد استقراء العادات انه اذا كان لهم رئيس
يمنعهم عن التغالب والتهارش ويزجرهم عن المعاصي ويحثهم

باب شروط الامام وامامة (اللاين) والعدل

على الطاعات كانوا الى الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد
اما ان اللطف على الله تعالى واجب فلان اللطف جار مجرى
التمكين وازالة المفسدة فيكون واجبا قياسا على التمكين
والجامع كون كل من التمكين واللطف ازاحة لعذر المكلف
فان الله تعالى كلف العبد بالطاعات والاجتناب عن
المعاصي وعلم انه لا يقدم على ذلك الا اذا نصب له اماما
فان لم ينصب له كان للمكلف ان يقول انك ما اردت حصول
الطاعات مني لانك ما نصبت لي اماما فكما يمكن ان يقال ما
اردت فعل الخير مني لانك ما مكنتني من فعله فكما ان التمكين
يجب لازاحة هذا العذر يجب اللطف ايضا والجواب لا نم
ان الامامة لطف فانه انما يكون لطفا اذا كان نصب الامام
خاليا عن شرائط المفاسد وهو ممنوع لاحتمال ان يكون
في نصب الامام مفسدة خفية استاثر الله بعلمها ولئن سلم
ان نصب الامام لطف ولكن لا نم ان اللطف واجب على الله تعا
ولا نم ان التمكين واجب على الله تعالى فانا قد بينا انه لا يجب
على الله تعالى شيء بل هو الموجب لكل شيء وبعد تسليم هذه
المقدمات الباطلة فاللطف الذي ذكرتموه انما يحصل بوجود
امام ظاهر قاهر يرجى ثوابه ويخشى عقابه وانتم لا تقولون
بوجوب نصب مثل هذا الامام وكيف يكون نصب الامام
لطفا ولم يتمكن من عهد النبوة الى زماننا امام على ما وصفتموه
فيكون الله تعالى ترك الواجب عليه فيكون قبيحا فقد
صدر من الله القبيح وانتم لا تجوزون صدور القبيح من الله تعالى
قال الثاني في صفات الائمة اقول المبحث الثاني
في صفات الائمة وهي تسع الاولى ان يكون الامام مجتهدا في
اصول الدين وفروعه ليتمكن من اقامة الدلائل على المطالب

الاصولية وحل الشكوك والشبه وليتمكن من الفتوى في
الوقائع واستنباط الاحكام في الفروع الثانية ان يكون الامام
ذا رأي وتدبير يدبر امر الحرب والسلم اي الصلح وسائر السياسة
فان يشد في محل يقتضي الشدة ويرحم في موضع يستدعي
الرحمة واللين كما قال تعالى في مدح الصحابة والذين امنوا
معه اشداء على الكفار رحماء بينهم الثالثة ان يكون شجاعا
قوي القلب لا يجبن عن القيام بالحرب ولا يضعف قلبه عن
اقامة الحد ولا يتهور بالقاء النفوس في التهلكة وجميع الانبيا ملوا
في الصفات الثلاث وقالوا اذا لم يكن الامام متصفا بالصفات
الثلاث يثبت من كان موصوفا بها الرابعة ان يكون الامام
عدلا لانه متصرف في رقاب الناس واموالهم وابضاعهم
فلو لم يكن عدلا لا يؤمن تعديه بصرف اموال الناس في
شهواته وتضييع حقوق المسلمين وتتضمن هذه الصفة
ان يكون مسلما الخامسة العقل السادسة البلوغ لان
الصبي والمجنون غير متصفين بالصفات المعتبرة في
الامامة ولان المجنون والصبي ليسا بعدلين والامام يجب
ان يكون عدلا السابعة الذكورة لان النساء ناقصات
العقل والدين والامام يجب ان يكون كامل العقل والدين
الثامنة الحرية لان العبد مستحقر بين الناس مشغول بخدمة
السيد والامام يجب ان يكون محترما بين الناس ليكون
مطاعا ويجب ان لا يكون يخدمه احد على سبيل الوجوب
ليتفرغ بمصالح الناس التاسعة ان يكون الامام قرشيا خلافا
للخوارج وجمع من المعتزلة لنا قوله عليه السلام الائمة من قريش
والائمة جمع معرف باللام فيفيد العموم فان اللام في الجمع حيث
لا عهد للعموم وههنا لا عهد فيفيد العموم وقوله عليه السلام

المولاة من قريش والتقرير كما في الحديث الاول قال
ولا يشترط فيهم العصمة اقول ولا يشترط في الائمة العصمة
خلافا للاسماعيلية والاثنا عشرية اي الامامية فانهم اشترطوا
العصمة في الائمة لنا انا سنبين صحة امامة ابي بكر والامة
اجتمعت على كون ابي بكر غير واجب العصمة لا على انه غير
معصوم فلا تكون العصمة شرطا في الامامة لانه لو كان
شرطا لوجب عصمة الامام واللازم باطل لان العصمة غير واجبة
المشترطون للعصمة احتجوا على اشتراط العصمة في الامام بوجوه
ثلاثة الاول ان وجه الحاجة الى الامام اما ان المعارف الالهية
لا يعلم الا منه كما هو مذهب اصحاب التعليم او تعليم الواجبات
العقلية وترغيب الخلق الى الطاعات كما هو مذهب الاثنا
عشرية وذلك لا يحصل الا اذا كان الامام معصوما موثوقا
بقوله وفعله الثاني ان احتياج الناس الى الامام لجواز الخطاء
عليهم فلو لم يكن الامام واجب العصمة لجاز الخطاء عليه فيحتاج
الامام الى امام اخر ويتسلسل الثالث قوله تعالى خطابا لابراهيم
عليه السلام اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال [ل]
عهدي الظالمين الاية فان الاية دلت على ان عهد الامامة
لا ينال الظالمين اي لا يصل اليهم وغير المعصوم مذنب والمذنب
ظالم فلا يكون اماما واجيب عن الاول بمنع المقدمات اما الاولى
فان يقال لا نسلم انحصار وجه الحاجة الى الامام في الامرين اللذين
ذكرتموهما ولئن سلم انه يلزم من ذلك وجوب عصمة الامام بل
يلزم ان يكون عدلا واما الثاني فان يقال لا نسلم انه لو جاز
الخطاء على الامام لاحتاج الى امام اخر فانا سنبين ان امامة ابي
بكر رضي الله عنه صحيحة فجاز الخطاء عليه ولم يحتج الى امام اخر
والا لما صحت امامته واجيب عن الثالث بان الاية تدل على ان

[هامش: فلا نسلم ح]

شرط الامام ان لا يكون مشتغلا بالذنوب التي تنثلم العدالة
بها لا على ان شرط الامام ان يكون معصوما فان الظلم في مقابلة
العدالة ولا يلزم من كونه غير ظالم ان يكون معصوما بل يلزم
ان يكون عدلا قال الثالث فيما يحصل به الامامة اقول
المبحث الثالث فيما يحصل به الامامة اجمع الامة على ان تنصيص
الله تعالى وتنصيص رسوله عليه السلام وتنصيص الامام
السابق على امامة شخص اسباب مستقلة في ذلك اي في ثبوت
امامته انما الخلاف فيما اذا بايعت الامة شخصا مستعدا للامامة
وفيما اذا استولى شخص مستعد للامامة بشوكته على خطط
الاسلام فقال بهما اي بامامتهما اصحابنا اهل السنة والجما[عة]
والمعتزلة لحصول المقصود من الامامة بهذين الشخصين
لان المقصود من نصب الامام دفع الضرر الذي لا يندفع الا
بنصب الامام وهذا حاصل بهما فثبت امامتهما وقالت الزيدية
كل فاطمي عالم صرح السيف وادعى الامامة صار اماما وانكرت
الامامية ذلك مطلقا انكرت الامامية ثبوت الامامة ببيعة
الامة او بالاستيلاء بالشوكة او بادعاء الشخص الموصوف
سواء كان ذلك الشخص مستعدا لها اولا وقالوا لا يثبت الامامة
الا بالتنصيص من الله تعالى او من الرسول عليه السلام او
من الامام السابق واحتجوا على ذلك بوجوه ذكر المصنف
منها اربعة الاول ان اهل البيعة لا تصرف لهم في او غيرهم من
احاد الناس في اقل منهم فكيف يولون الغير على كل الامة
فان من لا يمكن له التصرف في اقل او لا في اقل الاشخاص كيف
يمكن ان يولي الغير على التصرف في كل الامة الثاني اثبات الامامة
بالبيعة يفضي الى الفتنة لاحتمال ان يبايع كل فرقة شخصا و
يدعي كل فرقة ترجيح امامهم ويقع بينهم التحارب المؤدي الى

المفاسد والضرر الثالث ان منصب القضاء لا يحصل بالبيعة
فبالطريق الاولى ان لا يحصل منصب الامامة بها فان الامامة
اعظم من القضاء الرابع الامام نائب الله تعالى ورسوله فلا
تثبت خلافته الا بقول الله تعالى او بقول رسوله عليه السلام
لان نيابة الغير لا تحصل الا باذن ذلك الغير واجيب عن الاول
بانه منقوض بالشاهد والحاكم فان الشاهد غير متمكن من التصرف
فيه والحكم عليه وعن الثاني بانا لا نم انه قد تفضي الى الفتنة قولهم
لاحتمال ان يبايع كل فرقة شخصا وتقع بينهم التحارب قلنا
تندفع الفتنة بترجيح الاعلم الاورع الاسن الى رسول الله عليه
السلام كما رجحت الصحابة ابا بكر رضي الله عنه على سعد
بن عبادة وعن الثالث بمنع الاصل فانا لا نم ان منصب القضاء
لا يحصل بالبيعة فان التحكيم الذي هو جعل الشخص حاكما
جائز مع وجود الامام سيما اذا خلا البلاد عن الامام فانه
يحصل منصب القضاء لمن له اهلية القضاء ببيعة اهل
البلد له وعن الرابع بانه مسلم ان نيابة الله تعالى او رسوله
لا تثبت الا باذن الله تعالى او اذن رسوله عليه السلام و
لكن لم لا يجوز ان يكون اختيار الامة او ظهور الشوكة للشخص
المستعد للامامة كاشفا عن كون الشخص المستعد للامامة
اماما نائبا لله تعالى ولرسوله عليه السلام ودليلا على انه امام
نائب لله تعالى ولرسوله عليه السلام قال الرابع في اقامة
الدليل اقول المبحث الرابع في اقامة الدليل على ان الامام
الحق بعد النبي عليه السلام علي رضي الله عنه ويدل على
ان الامام الحق بعد النبي عليه ابو بكر رضي الله عنه وجوه
ذكر المصنف منها خمسة الاول قوله تعالى وعد الله الذين
امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما

استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم و
ليبدلنهم من بعد خوفهم امنا يعبدونني لا يشركون بي شيئا
ومن كفر بعد ذلك الى قوله ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون
وعد الله سبحانه جمعا من الصحابة ليستخلفنهم في الارض
وليمكنن لهم بدليل قوله تعالى منكم فالجمع من الصحابة الموعودون
بالاستخلاف اما علي ومن قام بعده كمعاوية ويزيد ومروان
فانهم ملوك لا خلفاء واما عند الشيعة فلان معاوية ويزيد
ومروان لم يكونوا من الذين امنوا وعملوا الصالحات فتعين
الثاني وهو ان يكون الموعودون بالاستخلاف والتمكين ابا بكر
ومن بعده من الخلفاء الثلاثة فثبت ان الامام الحق بعد الرسول
عليه السلام ابو بكر الثاني قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب
ستدعون الى قوم اولي بأس الى قوله عذابا اليما فالداعي
المحظور مخالفته ليس محمدا عليه السلام لقوله تعالى قبل هذه
الآية سيقول المخلفون اذا انطلقتم الى مغانم الاية فقوله لن
تتبعونا يدل على منع النبي عليه السلام اياهم عن اتباعه فلا
يجوز ان يدعوهم الى قوم اولي بأس شديد والا لزم التناقض
ولا عليا رضي الله عنه لانه قال تعالى في صفة المدعوين تقاتلونهم
او يسلمون وعلي رضي الله عنه ما حارب الكفار ايام خلافته
والداعي المحظور مخالفته ليس من ملك بعد علي رضي الله عنه
وفاقا ولعدم دعوتهم للاعراب فتعين ان يكون الداعي المحظور
مخالفته من كان قبل علي رضي الله عنه وبعد النبي عليه السلام
واذا وجب الله تعالى طاعة الداعي لقوله تعالى فان تطيعوا
يؤتكم الله اجرا حسنا الى عذابا اليما واذا كانت طاعته واجبة
كانت خلافته صحيحة ويلزم منه ان يكون الامام الحق بعد
النبي عليه السلام ابا بكر رضي الله عنه الثالث ان النبي عليه

استخلف ابا بكر ايام مرضه فثبت استخلافه فى الصلوة بالفعل
الصحيح وما عزل النبى عليه السلام ابا بكر عن خلافته فى
الصلوة فبقى كون ابى بكر خليفة فى الصلوة بعد وفاته واذا
ثبت خلافة ابى بكر فى الصلوة بعد وفاته عليه السلام ثبت
خلافة ابى بكر بعد وفاته عليه السلام فى غير الصلوة لعدم القائل
بالفصل الرابع قوله عليه السلام الخلافة بعدى ثلاثون سنة
ثم يصير بعد ذلك ملكا عضوضا وهذا دليل واضح على خلافة
الائمة الاربعة وعلى ان من بعدهم ملوك لا خلفاء الخامس
ان الامة اجمعوا على امامة احد الاشخاص الثلاثة وهم ابو بكر
وعلى والعباس وبطل القول بامامة على والعباس فتعين
القول بامامة ابى بكر اما الاجماع على امامة احد الاشخاص الثلاثة
فمشهور مذكور فى كتب السير والتواريخ واما بطلان القول
بامامة على والعباس فلانه لو كان الامامة حقا لاحدهما لنازع ابا
بكر وناظره فى ذلك واظهر على ابى بكر حجته ولم يرض بخلافته
وقد رضى على والعباس بامامة ابى بكر وتابعاه ولو كان امامة
ابى بكر غير حق كان ظلما فينبغى ان لا يرضيا بها فان الرضى بالظلم
ظلم فثبت ان الامام الحق بعد النبى عليه السلام ابو بكر قيل
الامامة كانت حقا لعلى الا ان عليا اعرض عن حقه تقية على
نفسه قلنا كيف يتصور التقية فى حق على وكان على فى
غاية الشجاعة والشهامة وكانت فاطمة الزهراء مع علو
شانها وجلالة قدرها وفضل نسبها زوجة على واكثر صناديد
قريش وساداتهم كالحسن والحسين والعباس مع على
رضى الله عنه والعباس مع كون علو منصبه قال لعلى امدد
يدك لابايعك حتى يقول الناس بايع عم النبى عليه السلام ابن
عمه فلا يختلف عليك اثنان والزبير بن العوام مع غاية

شجاعته سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابى بكر وابو
سفيان رئيس مكة ورأس بنى امية قال يا بنى عبد مناف
ارضيتم ان يلى عليكم تيم يعنى ابا بكر فان ابا بكر من نسل
تيم بن مرة قال ابو سفيان والله لاملان الوادى خيلا و
رجلا والانصار نازعوا ابا بكر ومنعوه الخلافة فانهم طلبوا
الامامة وقالوا امير منا وامير منكم وكان ابو بكر شخصا
ضعيفا خاشعا سليما عديم المال قليل الاعوان فعلم
ان بيعة على لابى بكر انما كانت عن رضى لانه كان مقدما
على الصحابة فى العلوم والفضائل واقرب الناس
الى النبى عليه السلام **قال** احتجت الشيعة
اقول احتجت الشيعة على امامة على بوجوه ذكر
المصنف منها ستة الاول قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله
والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة
وهم راكعون وجه الاحتجاج به ان لفظ الولى قد يراد به
الاولى والاحق بالتصرف يدل على ذلك النقل اللغوى
والنص وعرف الاستعمال اما اللغوى فقول المبرد الولى
هو الاولى بالتصرف واما النص فقوله عليه السلام
ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل اراد
به الاولى واما عرف الاستعمال فانه يقال لاب المراة و
اخيها انه اولى بالتصرف فيها وقد يراد به المحب والناصر و
منه قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء
بعض اى بعضهم محب بعض وناصره ولم يعهد فى اللغة
للولى معنى ثالث فثبت ان الولى اما ان يراد به الناصر او
الاولى بالتصرف لا غير بعلما للاشتراك والاول باطل
لعدم اختصاص النصرة بالمذكور فى الاية لان الولاية بمعنى

النصرة عامة في المومنين بدليل قوله تعالى والمومنون
والمومنات بعضهم اولياء بعض والولاية في الاية لسبت
عامة في كل المومنين لان لفظ انما في الاية يفيد الحصر في
المومنين الموصوفين بالصفات المذكورة فيكون الولاية
المذكورة في الاية خاصة ببعض المومنين فتعين الثاني
وهو ان يكون المراد بالولي الاولى بالتصرف فثبت ان
المومنين الموصوفين في الاية يستحق التصرف في امور
المسلمين والذي هو الاولى بالتصرف في امور المسلمين من
جميع الناس هو الامام فالآية دالة على امامة المسلمين الموصوفين
والمفسرون ذكروا ان المراد منه علي بن ابي طالب لانه
كان يصلي فسأله سائل فاعطاه خاتما راكعا فثبت ان
عليا هو الامام المستحق للتصرف ويقرب من هذه الاية
قوله عليه السلام من كنت مولاه فعلي مولاه تقريره ان
لفظ المولى قد يراد به الناصر والمعين وقد يراد به المعتِق
والمعتَق والجار وابن العم اما ارادة الاولى فيدل عليه
الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولكل جعلنا موالي
فقال المفسرون اراد به من كان اولى واحق بالميراث
وقوله تعالى مولاكم النار اي اولى بكم على ما قال المفسرون
واما السنة فقوله عليه السلام في بعض الروايات ايما
امراة نكحت بغير اذن مولاها فنكاحها باطل اراد بالمولى
المالك لامرها والاولى بالتصرف فيها واما ارادة الناصر
والمعين فيدل عليهما الكتاب والشعر اما الكتاب فقوله
تعالى ذلك بان الله مولى الذين امنوا وان الكافرين لا
مولى لهم اراد به الناصر واما الشعر فقال الاخطل
فاصبحت مولاها من الناس كلهم وجعلناه فاصبحت ناصرها والذابّ عنها

المومنين

واما ارادة المعتِق والمعتَق فظاهرة يدل عليها استعمال
الفقهاء واما ارادة الجار فيدل عليها قول معن الكلابي
لما نزل جار الكلبيين من بني يربوع فاحسن جواره فرّ اسد خيرا
فالحراء يكلفه كلبين بني يربوع وراد هم حمدا انهم خلطوا بالنفوس
والجار ابني هو مولاهم مسيمويه جرد ا اراد به جاره واما ارادة
ابن العم فيدل عليها قوله تعالى حكاية عن زكرياء واني
خفت الموالي من ورائي ومنه قول عباس بن فضل بن عتبة
بني امية فهلا بني عمنا مهلا موالينا لا تنبشوا بيننا
ما كان مدفونا اراد بقوله موالينا بني عمه اذا عرف ذلك فهو
لفظ المولى اما ان يكون ظاهرا في الاولى او لا فان كان الاول
اوجب الحمل عليه دون غيره عملا بالظاهر وان كان الثاني
فيجب الحمل عليه لوجهين الاول ان اللفظ المتحد اذا اطلق
وله محامل واقترن به ما تعين احدها يجب الحمل عليه نظرا
الى الترجيح الحاصل بسبب اقتران ما يعنيه واولى الحديث
قرينة يصلح لان يعين لفظ المولى بالاولى وهو قوله الست بكم اولى
انه يتعذر حمل لفظ المولى الحديث على ما سوى الاولى فيتعين
حمله عليه لان الاصل في اللفظ الاعمال لا الاهمال واما انه
يتعذر حمله على ما سواه فلانه يتعذر حمله على الناصر لان ذلك
معلوم من قوله تعالى والمومنون والمومنات بعضهم اولياء
بعض ويمتنع حمله على المعتِق والمعتَق والجار وابن العم
لكونه كذبا واذا ثبت ان لفظ المولى بمعنى الاولى فقد اتفق
المفسرون على ان معنى قوله عليه السلام الست اولى لكم
من انفسكم الست اولى بتدبيركم والتصرف في اموركم وان
نفاذ حكمه فيهم اولى من نفاذ حكمهم في انفسهم ولان ذلك هو
المتبادر من اطلاق لفظ الاولى في قولهم ولد الميت اولى بالميراث

من غيره والسلطان اولى باقامة الحدود من الرعية والزوج
اولى بامراته والمولى اولى بعبده واذا ثبت ان معنى الاولى
الاولى بالتصرف فيه فحاصل الحديث يرجع الى ان قوله من
كنت مولاه فعلي مولاه من كنت اولى بالتصرف فيه فعلي
اولى بالتصرف فيه وذلك يدل على امامته فانه لا معنى للامام
الا هذا الثاني قوله عليه السلام انت مني بمنزلة هارون من موسى
الا انه لا نبي بعدي اخبر ان منزلة علي منه عليه السلام بمنزلة
هارون من موسى وذلك يدل على ان جميع المنازل الثابتة
لهارون بالنسبة الى موسى عليهما السلام ثابتة لعلي بالنسبة
الى النبي عليه السلام ولفظ المنزلة وان لم تكن صيغة عموم
الا ان المراد بها التعميم بيانه ان قوله منزلة اسم جنس صالح
لكل واحد من احاد المنازل الخاصة وصالح للكل ولهذا
يصح ان يقال فلان له منزلة من فلان ومنزلته منه انه قرابته
له وانه محبه وانه نائبه في جميع اموره وعند هذا فلو حملناه
على بعض المنازل دون البعض فاما ان يكون معينة او
مبهمة الاول ممتنع ضرورة عدم دلالة اللفظ على التعيين و
الثاني ايضا ممتنع لما فيه من الاجمال وعدم الافادة فلم يبق
غير الحمل على الجميع ويدل عليه قوله عليه السلام الا انه لا نبي
بعدي استثنى هذه المنزلة دون باقي المنازل ولو لم يكن اللفظ
محمولا على كل المنازل لما حسن الاستثناء واذا ثبت التعميم
يدل على ثبوت الامامة لعلي رضي الله عنه لان من جملة منازل
هارون من موسى انه كان خليفة له على قومه في حال موته
لقوله تعالى حكاية عن هارون اخلفني في قومي والخلافة
لا معنى لها الا القيام مقام المستخلف فيما كان له من التصرفات
واذا كان خليفة له في حال موته وجب ان يكون خليفة له

بعد موته

بعد موته بتقدير بقائه والا لكان عزله موجبا للنفرة عنه
وذلك غير جائز على الانبياء واذا كان ذلك ثابتا لهارون
وجب ان يثبت مثله لعلي رضي الله عنه الثالث قوله عليه السلام
مشيرا اليه سلموا على امير المومنين واخذ بيده هذا خليفتي لكم
بعدي موالي فاسمعوا له واطيعوا وهذا صريح دال على خلافته
بعده الرابع ان الامة اجمعوا على احد الاشخاص الثلاثة
ابي بكر وعلي والعباس وبطل القول بامامة ابي بكر والعباس
لما ثبت ان الامام يجب ان يكون واجب العصمة ومنصوصا
عليه وابو بكر والعباس لم يكونا واجبي العصمة ولا منصوصا
عليهما بالاتفاق فتعين القول بامامة علي رضي الله عنه الخامس
انه يجب ان يكون الرسول عليه السلام نص على امامة شخص
معين تكميلا لامر الدين واشفاقا على الامة فانه علم من
سيرة النبي عليه السلام اشفاقه للامة كالوالد بالنسبة الى
اولاده قال عليه السلام انا لكم مثل الوالد لولده وارشادهم
الى اشياء جزئية مثل الامور المتعلقة بقضاء الحاجة وانه
عليه السلام اذا سافر من المدينة مدة يسيرة استخلف فيها
من يقوم بامور المسلمين ومن هذه سيرته كيف يهمل امته
ولا يرشدهم الى من يتولى امرهم الذي هو اجل الاشياء و
انفعها واعمها فائدة فلا بد من سيرته من التنصيص على
من يتولى امرهم بعده ولم ينص لابي بكر رضي الله عنه لانه
لو نص على ابي بكر لكان يوحقه الامر على البيعة مقصية
فتعين تنصيصه لعلي رضي الله عنه السادس ان عليا
رضي الله عنه كان افضل الناس بعد رسول الله عليه
لانه ثبت بالاخبار الصحيحة ان المراد من قوله تعالى
حكاية قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم

وانفسنا وانفسكم على ولا شك ان عليا رضى الله عنه
ليس نفس محمد عليه السلام بعينه بل المراد به ان عليا بمنزلة
النبى وان عليا هو اقرب الناس الى رسول الله عليه السلام
فضلا واذا كان كذلك كان افضل الخلق بعده ولان عليا
رضى الله عنه كان اعلم الصحابة رضى الله عنهم لانه كان
اشهرهم ذكاء وفطنة واكثرهم تدبرا وروية ولان حرصه
على العلم اكثر واهتمام الرسول بارشاده وتربيته اتم وابلغ
وكان متقدما فى فنون العلوم الدينية اصولها وفروعها
فان اكثر فرق المتكلمين ينسبون اليه ويسندون اصول
قواعدهم اليه والحكماء يعظمونه غاية التعظيم والفقهاء
ياخذون برايه وقال عليه السلام اقضاكم على والاقضى
اعلم لاحتياجه الى جميع انواع العلوم وايضا احاديث
كثيرة وردت شاهدة على ان عليا رضى الله عنه افضل
منها حديث الطير وهو انه عليه السلام اهدى له طير مشوى
فقال عليه اللهم ائتنى باحب خلقك اليك ياكل معى فجاءه على
واكل معه والاحب الى الله تعالى هو من اراد الله تعالى
زيادة ثوابه وليس فى ذلك ما يدل على كونه افضل من
النبى عليه السلام والملائكة لانه قال ائتنى باحب خلقك اليك
غيرى ولقوله ياكل معى وتقديره ائتنى باحب خلقك اليك
ممن ياكل لياكل والملائكة لا ياكلون وبتقدير عموم اللفظ
للكل فلا يلزم من تخصيصه بالنسبة الى النبى عليه السلام و
الملائكة تخصيصه بالنسبة الى غيرهما ومنها حديث خيبر فان
النبى عليه السلام بعث ابا بكر الى خيبر فرجع منهزما ثم بعث
عمر فرجع منهزما فغضب رسول الله عليه السلام لذلك فلما
اصبح خرج الى الناس ومعه راية فقال لاعطين الراية

اليوم

اليوم رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرار
غير فرار فتعرض له المهاجرون فقال عليه السلام اين على
فقيل انه ارمد العينين فتفل فى عينيه ثم دفع الراية اليه
وذلك يدل على ان ما وصفه مفقود فيمن تقدم فيكون
افضل منهما ويلزم منه ان يكون افضل من جميع الصحابة
والافضل يجب ان يكون اماما والجواب عن الاول انا لا نم
ان المراد بالولى هو الاولى بالتصرف ولم لا يجوز ان يكون
المراد به الناصر قولهم ان الولاية بمعنى النصرة عامة والولاية
فى الاية خاصة قلنا لا نم ان الولاية بمعنى النصرة عامة وانما
يكون اذا اضيف الى جمع غير مخصوصين بصفات معينة
كما فى قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء
بعض واما اذا اضيف الى جمع مخصوصين بصفات خاصة
كما فى الاية المحتج بها فلا وعلى هذا فلا يمتنع ان يكون الولاية
المحصورة فى الله تعالى ورسوله عليه والمؤمنين المخصوصين
بالصفات المذكورة فى الاية الولاية بمعنى النصرة وهى الولاية
الخاصة دون الولاية العامة من غير منافاة بين الاثنين
المذكورتين ولئن سلم ان الولاية فى الاية بمعنى التصرف
لكن حمل الجمع على الواحد متعذر بل المراد بالذين امنوا
فى الاية على الخلفاء واما قوله عليه السلام من كنت مولاه
فعلى مولاه فهو من باب الاحاد وقد طعن فيه ابن ابى
داود وابو حاتم الرازى وغيرهما من ائمة الحديث وان
سلم صحة هذا الحديث لكن لا نم صحة الاحتجاج به على امامة
على قولهم لفظ المولى يحتمل الاولى قلنا لا نم ذلك فان
اولى بمعنى افعل والمولى بمعنى مفعل ولم يرد احدهما
بمعنى الاخر اذ لو ورد احدهما بمعنى الاخر لصح ان يقترن

بكل منهما ما يقترن بالآخر وليس كذلك فانه يصح ان يقال فلان
اولى من فلان ولا يصح ان يقال مولى من فلان ولئن سلم احتمال
اطلاق المولى بمعنى الاولى ولكن لا نم وجوب حمله عليه ولئن
سلم وجوب حمل لفظ المولى في الحديث على الاولى ولكن لا نم
ان المراد الاولى بالتصرف فيهم بل امكن ان يكون المراد به
اولى بهم في محبته وتعظيمه وليس احد المعنيين اولى من
الآخر والجواب عن الثاني انه لا يصح الاستدلال به من جهة
السند ولئن سلم صحة سنده قطعا لكن لا نم ان قوله انت
مني بمنزلة هارون من موسى يعم كل منزلة كانت لهارون
من موسى فانه من جملة منازل هارون لموسى انه كان اخا
لموسى انه كان في النسب وشريكا له في النبوة ولم يثبت
ذلك لعلي قولهم منزلة اسم جنس يصلح لكل المنازل ولكل
واحدة قلنا لا نم ان اسم الجنس اذا عري عن موجبات
التعريف مثل دخول لام التعريف او حرف النفي يعم بل
هو من قبيل الاسماء المطلقة الصالحة لكل من الجنس
على طريق البدل لا ان يكون متناولا لكل واحد على سبيل
الجمع والا لم يبق فرق بين المطلق والعام والظاهر ان
معناه تشبيه علي بهارون في الاخوة والقرابة ولئن سلم
تعميم المنازل لكن لا نم انه من منازل هارون من موسى
استحقاق خلافته بعده ليلزم مثل ذلك في حق علي قولهم
انه كان خليفة له على قومه في حال حيوته قلنا لا نم ذلك بل
كان شريكا له في النبوة والشريك غير الخليفة وليس جعل
احد الشريكين خليفة عن الآخر اولى من العكس وقوله تعالى
حكاية عنه اخلفني في قومي المراد به المبالغة والتاكيد في القيام
بامر قومه على نحو قيام موسى واما ان يكون مستخلفا عنه بقوله

بقوله فلا فان المستخلف عن الشخص بقوله لو لم تقدر الخلافة
لم يكن له القيام مقامه في التصرف وهارون من حيث
هو شريك له في النبوة مثله ذلك ولو لم يستخلفه موسى و
لئن سلم انه استخلفه في حال حيوته ولكن لا نم استخلافه له
بعد موته فان قوله اخلفني ليس فيه صيغة عموم بحيث
يقتضي الخلافة في كل زمان ولهذا لو استخلف وكيلا في حيوته
على احواله فانه لا يلزم من ذلك استمرار استخلافه له بعد
موته واذا لم يكن مقتضيا للخلافة في كل زمان فعدم خلافته
في بعض الازمان لقصور دلالة اللفظ عن استخلافه فيه
لا يكون عزلا له كما لو صرح بالاستخلاف في بعض التصرفات
دون بعض فان ذلك لا يكون عزلا فيما لم يستخلف فيه
واذا لم يكن عزلا فلا ينفر ولئن سلم ان ذلك عزل له ولكن
انما يكون تنفيرا اذا لم يكن له مرتبة اعلى من الاستخلاف
وهي الشركة في النبوة وعن الثالث ان هذه الاخبار
غير متواترة ولا صحيحة عندنا فلا تقوم حجة علينا وعن
الرابع انا لا نم وجوب العصمة ولا نم وجوب التنصيص
ولا نم عدم النص في شان ابي بكر وعن الخامس ان
تفويض الامر الى المكلفين لعله كان اصلح للمكلفين من
التنصيص على امامة شخص بعينه وعن السادس ان
ما ذكرتم من الدلائل الدالة على ان عليا افضل معارض
بما دل على ان ابا بكر افضل والدليل على افضلية ابي بكر
قوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي الآية فان المراد به
امامة ابي بكر او علي بالاتفاق والثاني وهو ان يكون
المراد به عليا مدفوع لان الله تعالى ذكر في وصف
الاتقى قوله الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة
تجزى

لزوم

وعلي غير موصوف بها لانه ما انفق لعلي ان آتى ماله يتزكى
ولان عليا نشأ في تربية النبي عليه السلام وانفاقه وكل
نعمة تجزى واذا لم يكن المراد بالاتقى عليا تعين ان يكون
المراد به ابا بكر فيكون ابو بكر هو الاتقى وكل من كان اتقى
كان اكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم وكل من
كان اكرم عند الله افضل فابو بكر افضل وقوله عليه السلام
ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على
رجل افضل من ابي بكر فانه يدل على انه ليس احد افضل
من ابي بكر فلا يكون علي افضل من ابي بكر فاذا لم يكن علي
افضل من ابي بكر فاما ان يكون مساويا لابي بكر في الفضل
او يكون ابو بكر افضل من علي والاول منتف بالاجماع
فتعين الثاني وقوله عليه السلام لابي بكر وعمر هما سيدا
كهول الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله عليه السلام
ليؤم الناس ابو بكر وتقديمه في الصلوة مع انها افضل
العبادات يدل على انه افضل وقوله عليه السلام وقد
ذكر ابو بكر عنده واين مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني
وامن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه
وجاهد معي ساعة الخوف وقول علي خير الناس بعد
النبيين ابو بكر ثم عمر قال الخامس في فضل الصحابة
اقول المبحث الخامس في فضل الصحابة يجب تعظيم
جميع اصحاب النبي عليه السلام والكف عن مطاعنهم و
حسن الظن بهم وترك التعصب والبغض لبعضهم على
بعضهم وترك الافراط في محبة بعض على وجه يفضي الى
عداوة اخرين منهم والقدح فيهم فان الله تعالى اثنى عليهم
في مواضع كثيرة منها قوله تعالى والسابقون الاولون من

المهاجرين

المهاجرين والانصار وقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي
والذين امنوا معه الاية وقوله تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين
اذ يبايعونك تحت الشجرة وقد اثنى النبي عليه السلام وهم
بذلوا المجهود في نصرة النبي عليه السلام بالجهاد وصرف الاموال
وقوله عليه السلام لو انفق احدكم ملاء الارض ذهبا ما بلغ
مد احدهم ولا نصيفه وقال عليه السلام اصحابي كالنجوم
بايهم اقتديتم اهتديتم وقال النبي عليه السلام الله الله في اصحابي
لا تتخذوهم بعدي غرضا فمن احبهم فبحبي ومن ابغضهم
فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد
اذى الله ومن اذى الله يوشك ان يؤخذ فمن يؤمن بالله و
اليوم الاخر كيف يجوز ان يبغض من هو موصوف بهذه
الصفات ومن فعل من المطاعن فعلى تقدير صحته له محامل
وتاويلات ومع ذلك لا يعادل ما ورد في مناقبهم وحكي عن
اثارهم المرضية وسيرهم المحمودة نفعنا الله بمحبتهم اجمعين
وجعلنا لهديهم متبعين وعصمنا عن زيغ الضالين وبعثنا
يوم الدين مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين
والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا

قد وقع الفراغ من تتميم هذه النسخة
الشريفة الموسومة بالاصفهاني على يد
العبد الضعيف النحيف الراجي
رحمة ربه اللطيف عبد الله بن
علي الواعظ الحسني عفا الله له
ولوالديه ولمن نظر الله
في اواسط ربيع الاخر
سنة ست وعشرين
وثمانمائة

826